بسم الله الرحمن الرحیم

این کتاب در تاریخ فروردین ۱۳۷۴ از سوی

رهبر معظم انقلاب اسلامی

حضرت آیة الله العظمی خامنه ای

بصورت امانی به کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

منتقل گردید.

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

ج ۵

نام کتاب: مرآة العقول فی شرح الاصول

مؤلف متن: [illegible]

شارح .... مترجم ....

تاریخ تحریر: زمان مؤلف نوع خط: نسخ تعداد سطر: [illegible]

جزء کتب: عقاید [illegible] زبان: عربی عدد اوراق: [illegible]

طول: ۲۵ عرض: ۱۵ شماره عمومی: ۲۲۲۵۵

وقفی / خریداری: [illegible] تاریخ وقف / خریداری: فروردین ۱۳۷۴

ملاحظات:

نسخه دارای بلاغ خط مؤلف می باشد

ذخایر اسلامی

فیلمخانه

آستان قدس رضوی

٢٢٧٥٥

كتبخانه ناصريه لكهنؤ
قسم دوم
كتب وقف كرده علامه حامد حسين صاحب ره

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثاني في المعاد وما له تعلق بذلك وهو مشتمل على فصول [illegible] في بيان
اختلاف الاقوال في المعاد وما يتعلق به وفيه ان الاقوال في باب المعاد باعتبار الاقسام
الاولية خمسة فصل ثاني في اثبات المعاد الجسماني في الجملة فصل ثالث في تحقيق القول بالمعاد
الجسماني والروحاني معا فصل رابع اختلف القائلون بحشر الاجسام فصل خامس في صحة
فناء العالم فصل سادس في ان الله تعالى هل يفني العالم ام لا فصل سابع في كيفية فناء
العالم عند القائلين بفنائه فصل ثامن في حشر الحيوانات فصل تاسع ان العبد يستحق بطاعته
ومعصيته الثواب والعقاب [illegible] في ان العبد انما يستحق الثواب والمدح بفعل
الواجب والمندوب وفعل قصد القبيح او الاخلال به وفيه فائدة في العفو عن اهل الكبائر
الفصل العاشر فيما يتعلق بالمحابطة وفيه [illegible] ونفعه عظيم وفيه [illegible] فيما يتعلق
بالتكفير [illegible] في التوبة فوائد الفائدة الاولى فيما يتعلق بالتوبة فائدة ثانية
في [illegible] فيما يتعلق بها فائدة ثالثة في بيان وقت التوبة فائدة رابعة في
[illegible] المعصية فائدة خامسة في ان التوبة من اي الذنوب تجب فائدة سادسة
في ان العزم على عدم العود الى الذنب في ما بقي من العمر لا بد منه في التوبة فائدة سابعة فيما يتعلق
[illegible] تفصيل الذنوب في التوبة مع ذكرها فائدة ثامنة فيما يتعلق بوجوب تجديد التوبة مهما
تذكر الذنب [illegible] فيما يتعلق بوجوب قبول التوبة على الله او عدم وجوبه
[illegible] في حكمة الموت [illegible] في حب لقاء الله وذم الفرار من الموت [illegible] في ملك الموت
احواله [illegible] في سكرات الموت وشدائده [illegible] في حضور الائمة عند الموت فصل في
تحقيق الثواب والعقاب البرزخيين وفيه مسائل في اختلاف الروايات في مكان الارواح [illegible]
سؤال في من يسأل عنه في القبر [illegible] مسألة في اسامي الملكين فتاني القبر فصل في
المسألة والمسؤول عنه وفيه فائدة في ان السؤال ليس للاطفال والمجانين وكذا الانبياء

٢٢٣٥٥

والعمل بالاركان

ظنوا انهم قد تفصوا عن ذلك ويمكنهم القول بالحشر الجسماني بهذا المعنى مع عدم القول بجواز
اعادة المعدوم وفيه نظر اذ الظاهر انه اذا احرق جسد زيد وذرت الرياح ترابه لا
يبقى تشخص زيد وان بقيت الصورة والاجزاء بل لابد في عود الشخص بعينه من عود تشخصه
بعد انعدامه كما مرت الاشارة اليه نعم ذكر بعض المتكلمين ان تشخص الشخص بنفسه وبعد
موته وتفرق اجزائه لا ينعدم التشخص وقد مضى ما يومي اليه من الاخبار وعلى هذا فلو انعدم
بعض العوارض الغير المشخصة واعيد غيرها مكانها لا يقدح في كون الشخص باقيا بعينه اذا
تمهد هذا فاعلم ان القول بالحشر الجسماني على تقدير عدم القول بامتناع اعادة المعدوم حيث لم
يتم الدليل عليه بين لا اشكال فيه واما على القول به فيمكن ان يقال يكفي في المعاد كونه ماخوذا
من تلك المادة بعينها او من تلك الاجزاء بعينها لا سيما اذا كان شبيها بذلك الشخص في الصفات
والعوارض بحيث لو رأيته لقلت انه فلان اذ مدار اللذات والآلام على الروح ولو بواسطة
الآلات وهو باق بعينه ولا تدل النصوص الا على اعادة ذلك الشخص بمعنى انه يحكم عليه عرفا
انه ذلك الشخص كما انه يحكم على الماء الواحد اذا افرغ في انائين انه هو الماء الذي كان في اناء
واحد عرفا وشرعا وان قيل بالهيولى ولا يبتني الاطلاقات الشرعية والعرفية واللغوية على امثال
تلك الدقائق الحكمية وبهذا يندفع ما اورد في تفسير بعض الآيات وشرح بعض الاخبار التي يؤيد ذلك كقوله
تعالى على ان يخلق مثلهم وقوله تعالى بدلناهم جلودا غيرها اقول كلام بعض الافاضل قال شارح المقاصد
اتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور
الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر
مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام
كالغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابو زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني و
الجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية
والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق

الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة
والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا
على هذا الفرق لانه جبلت على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما
ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة
والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين
بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا في نهاية
العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في الشبهة على بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء
عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما
لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه و
كلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك
البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن
الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل
الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية
غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو
بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولذا يقال للشخص من
الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الاعضاء والآلات
ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني انتهى كلامه وانما اوردنا قول العلماء في
كيفية الاعادة وقال مولانا المجلسي رحمه الله بعد نقل كلام شارح المقاصد وقال مولانا المجلسي رحمه الله

جبلت

المعدوم

المعصية

بعد ذكر اقوال العلماء في كيفية الاعادة اقول الاحوط والاولى التصديق بما تواتر في النصوص
وعلم ضرورة من ثبوت الحشر الجسماني وسائر ما ورد فيها من خصوصياته وعدم الخوض
في امثال ذلك اذ لم نكلف بذلك وربما افضى التفكر فيها الى القول بشيء لم يطابق الواقع
ولم نكن معذورين في ذلك والله الموفق للحق والسداد في المبداء والمعاد انتهى فان
قيل لا يجوز التعويل على الايات والاخبار في هذه المسئلة من وجهين احدهما ان العلماء صرحوا
بان ظواهر الايات والاخبار لا تفيد القطع والمسئلة لا بد فيها من القطع وثانيهما ان المتشابهات
الواردة في القران على التشبيه والقدر ليست اقل ولا اضعف دلالة من الايات
الدالة على اثبات المعاد الجسماني ثم انكم تجوزون تاويل تلك الايات فلم لا تجوزون ايضا
تاويل الايات الواردة هنا بان يقال ان الرسول عليه الصلوة والسلام وعلى اولاده
الطيبين الطاهرين لما كان مبعوثا الى كافة الخلق فلا بد ان يخاطبهم بخطاب يمكنهم
الوقوف على معناه والمعاد الروحاني مما لا يفهمه الا خواص الناس واذكياؤهم فلو
انه عليه السلم كان يصرح معهم بالمعاد الروحاني فاما يصرح بذلك مع الاذكياء او مع العوام
والاول باطل اما اولا فلان الاذكياء الذين يعقلون حقيقة النفس وكيفية سعادتها
وشقاوتها ربما لا يوجد في الاعصار الا الواحد بعد الواحد فلو لم يكن النبي مبعوثا
الا الى امثالهم لسقطت فائدة البعثة واما ثانيا فلان الذي بلغ في التحقيق الى هذا
الحد لم تكن حاجته الى البعثة ماسة فكيف يليق بحكمة الحكيم ان يبعث الرسول الى
من لا تشتد حاجته اليه ولا يبعثه الى من تشتد حاجته اليه واما الثاني وهو ان
يصرح بذلك مع العوام فهو باطل ايضا لانه عليه السلم لا بد ان يرغب الخلق بان يعدهم
بالامور التي يعلم منهم انهم يرغبون فيها ويتوعدهم بالامور التي يعلم منهم انهم يكرهونها
وينفرون عنها والعوام لما لم يخطر ببالهم اللذات النفسانية والالام النفسانية استحال
من الرسول ان يامرهم بالطاعات الحسية تخطيطا منه اياهم في اللذات الروحانية و

معذورين

يفهمه

الروحانية ويمنعهم عن اللذات البدنية بتخويفه اياهم عن الالام النفسانية لان
الترغيب في الشيء او التنفير عن الشيء لا يمكن الا بعد العلم بالمرغب فيه او بالمنفر عنه
فثبت بهذا ان الرسول لا يمكنه مخاطبة الخلق بالمعاد النفساني ثم لا بد له من مخاطبتهم
في امر المعاد لان اجل امره وقصارى الغرض من بعثته الوعد والانذار فلم يبق هنا طريق
الا ان يخاطبهم بالمعاد البدني ليكون ذلك مثالا للمعاد الروحاني ومما يحقق ذلك امران
احدهما مجيء المتشابهات في التشبيه والقدر ولولا هذا السبب لما جاز مجيئها وثانيهما انا
لو قدرنا ان المعاد البدني كان محالا فبهذا التقدير ما كان للرسول طريق الى تفهيم الخلق
امر المعاد النفساني الا بهذا الطريق فاذا اتفقنا ان بتقدير عدم حقية المعاد البدني
كان يجب عليه ان يخاطب الخلق بالمعاد البدني علمنا ان التمسك بمخاطبة الانبياء الخلق
بالمعاد البدني لم يكن دليلا على صحة المعاد البدني قلنا اما قولكم ان شيئا من الايات و
الاخبار لا يفيد القطع ففيه اولا انه ان كان مرادكم انه لا يفيد القطع ابتداء فلا يضرنا
لان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وان كان المراد انه لا يفيد القطع ابتداء وانتهاء
فذلك ممنوع لانه قد تقرر في موضعه ان ظواهر الايات والاحاديث حجة يجب الاعتقاد
الجازم بمدلولاتها الظاهرية وثانيا ان هذا انما يصح في كل واحد واحد منها والا فكيف
ينكر استفادة القطع بامر مخصوص من الايات والاحاديث اذا كانت متوافقة متعاضدة
في باب الدلالة على امر مخصوص ممكن مع عدم وجود المعارض من العقل والنقل الا ترى انا
نقطع بوجوب الصلوة في الجملة وصوم شهر رمضان من الكتاب والسنة النبوية بدون ريب
تامل في ذلك فان قيل ذلك بالتواتر وكونهما من ضروريات الدين قلنا فليقل مثل ذلك
في باب المعاد ايضا واما قولكم ان المتشابهات الواردة الخ ففيه ان الكلية ان الايات و
الاخبار يجب الحمل على الظاهر اذا لم يكن مخالفا للمعلوم القطعي لان الحكيم لا يريد خلاف
الظاهر بدون اقامة قرينة وعليه بناء التفهيم والتفهم والايات المتشابهة و لكنها

الاخبار المتشابهة انما وجب حملها على خلاف الظاهر لكون الظاهر مخالفا للقطعي فهذا بمنزلة
اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر والمعاد الجسماني ليس مما يخالف القطعيات فان
قيل هيهنا امر يدل على استحالة المعاد الجسماني ايضا والقول الاجمالي في بيانه ان القول
بالمعاد الجسماني منحصر في الشقين احدهما موقوف على جواز اعادة المعدوم وهو ان
يكون المراد بالاعادة ايجاد الاشياء بعد العدم والاعادة بالمعدوم محال فهذا الشق
محال والشق الاخر وهو ان يكون المراد من المعاد جمع الاجزاء بعد تفرقها وهذا الشق
ايضا باطل بعشرة وجوه فالقول بالمعاد باطل والقول التفصيلي ان المراد بالاعادة ان
كان هو ايجاد الاشياء بعد صيرورتها معدومة فهو اعادة المعدوم وهذا باطل بوجوه
الاول بدعوى الضرورة والثاني لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود و
الثالث بلزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه والرابع انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وبجميع
مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود المتقيد كونه في هذا
الوقت غير الموجود المتقيد كونه في وقت اخر واللازم باطل لاقتضائه كون الشيء مبتدأ
من حيث انه معاد وايضا فيه جمع بين المتقابلين وايضا فيه يلزم التسلسل لانه
لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض
والا لم يكن اعادته بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا في زمان سابق وذلك في
زمان لاحق فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته لما ذكرنا ويتسلسل وان كان المراد بالاعادة
هو جمع الاجزاء واحياؤها بعد ان صارت متفرقة ميتة فهذا ايضا باطل من وجوه الاول
ان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في مجرد الجسمية ممتاز عنهم في تعينه وتشخصه
وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتشخص كل واحد من الاشخاص يجب ان يكون
زائدا على ما له من الجسمية وذلك الزائد لابد وان يكون صفة قائمة بذلك الشخص
فعند تفرق اجزاء البدن لابد وان يزول ويعدم تلك الصفات فلو قدرنا ان الله تعالى

الله تعالى يعيد ذلك البدن فاما ان يعيد تلك الصفات التي باعتبارها تشخص ذلك
الشخص او لا يعيدها فان اعادها مع انها قد عدمت كان ذلك قولا باعادة المعدوم
وانه محال وان لم يعد تلك الصفات لم يكن الله تعالى معيدا من ذلك الشخص ما به حصلت
شخصيته فلم يكن معيدا لعين ذلك الشخص بل غاية ما في الباب انه يكون معيدا لبعض
اجزاء ذلك الشخص من حيث هو ذلك الشخص وذلك يبطل القول بالاعادة والثاني انه لم لا
يجوز ان يقال الذي نشير اليه من زيد بانه ذلك هو الاجزاء التي اجتمعت وتألف بها بدنه و
تعينت تلك الاجزاء باق بعد تفرقها وزوال الحيوة والشكل والخلقة عنها فاذا جعل الله
تعالى الاجزاء حية كان قد اعاد تعالى زيدا بعينه لانا نقول انا نعلم ان من ذبح شاة واحرقها
وجمع الرماد الحاصل بعد احراقه اياها فان ذلك الرماد لا يكون هو عين تلك الشاة اللهم الا
ان يقال انما لم يكن ذلك الرماد عين تلك الشاة لان تلك الشاة كانت عبارة عن مجموع
اجزاء ارضية واجزاء مائية واجزاء نارية واجزاء هوائية ولما الان فلم يبق الا الاجزاء
الارضية فلا جرم لا نقول ان ذلك الرماد هو عين تلك الشاة فنقول هب ان الامر كما ذكرتموه فكان
من الواجب ان تلك الاجزاء النارية والهوائية والمائية والارضية لو تميز بعضها عن البعض
فانضم لها بعد افتراقها وزوال الحيوة والصورة والخلقة عنها اعاد هي عين تلك الشاة
هو ذلك معلوم الفساد بالضرورة فثبت فساد هذا الاحتمال ايضا . ان انسانا
لو اكل انسانا اخر وصار اجزاء الماكول اجزاء للآكل فلو اعاد الله تعالى ذينك البدنين
فليس جعلها جزء لاحدهما اولى من جعلها للاخر وايضا كان احدهما غير معاد وهذا
خلف فلم يبق الا ان يجعلها اجزاء لكليهما وهذا باطل بداهة . والثالث ان الله تعالى اما ان
يعيد جميع الاجزاء البدنية التي حصلت في مدة العمر او لا يعيد الا القدر الحاصل عند الموت
والاول محال اما اولا فلما ذكرنا ان من صار جزء انسان اخر جزء له استحال اعادة جميع ما كان
لكل واحد منهما من الاجزاء اليهما واما ثانيا فلانه من المحتمل ان يتحلل جزء عن بدن انسان ثم

يصير جزء الجسم غذاء ثم ياكله ذلك الانسان حتى يصير ذلك الجزء جزء لعضو اخر فلو عاد الله
تعالى الى كل عضو جميع ما كان له من الاجزاء يلزم ان يجعل ذلك الجزء جزء للعضوين معا
وانه محال واما الثانى وهو ان لا يعيد الله تعالى الا القدر الحاصل عند الموت فيلزم ان
يعيد الناقصين فى اعضائهم على ذلك النقصان حتى يعيد الاعمى على عماه والمجذوم على شكله
وذلك مما لم يقل به احد من القائلين بالمعاد والرابع انه قد ثبت ان الدورات الماضيه غير
متناهية فاشخاص الانسان الماضية ايضا غير متناهية فلو اعادها جميعا لزم دخول اجسام
لا نهاية لها فى الوجود وذلك محال وخامسها ان الله تعالى لو اعاد الابدان فاما ان يكون موضع
الاعادة هذا العالم او عالم اخر فان كان الاول كان ذلك قولا بالتناسخ وابطالا لما تريدون تصحيحه
من قول الانبياء وان كان الثانى لزم وجود العالم اخر غير هذا العالم وذلك محال لان القول بوجود
عالمين محال وسادسها وهو انه قد دلت الدلائل على ان القوة الجسمانية لا تقوى على افعال غير
متناهية فالاجزاء التى يعيدها الله تعالى لا بد وان تعدم اخر الامر فاذن السعاده والشقاوة
البدنيتان يستحيل ان تكونا دائمتين وسابعها وهو ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر
فلو اعادها الله تعالى لوجب ان يعيدها متالفة من هذه العناصر والا لم يكن ذلك اعادة
للبدن الذى كان بل يكون احداثا لبدن اخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد وان تكون
مؤلفة من العناصر الاربعة لا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى تتكون البنية
الانسانى واذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة للعلة التى ذكرها الاطباء فى كتبهم
هو ان الحرارة دائما تعمل فى تحليل الرطوبة وذلك يؤدى الى نقصان الحرارة ايضا فلا يزال
كل واحد منهما عاملا فى تنقيص الاخر حتى يفضى الى انطفاء الحرارة وذلك يؤدى الى الموت
وثامنها وتاسعها ان تميز اجزاء كل بدن عن اجزاء البدن الاخر واعادة كل واحد منها الى ما كان
يستدعى كون الفاعل عالما بالجزئيات وذلك باطل فكذا الملزوم وتاسعها وعاشرها انه
الدليل على ما اخبرت به الانبياء غير معقول من وجوه ستة واولها ان انخراق الافلاك
و استنارة الكواكب محال على ما ثبت وثانيها انكم تقولون الجنة فوق السموات السبع وان جهنم تحت
الارضين السبع وذلك يقدح فى كرية العالم وثالثها انكم تقولون الجنة فوق السموات السبع
فيلزم حصول الاجسام الكاينة الفاسدة فى حيز الابداعيات وانه محال ورابعها ان بقاء الحيوة
مع دوام الاحتراق غير معقول وخامسها ان القران والاخبار دالان على ان الله تعالى يعذب
بعض المذنبين وذلك ظلم وسادسها ان الاكل والشرب من غير حصول الاعراض البدنية من
الاستفراغ فالاحتقان والاعراض والامراض غير معقول وسابعها وهو انه لو جاز
تكون الانسان لا من اب وام لكنا نجوز فى كل انسان نراه ان يكون قد تكون لا من اب وام
وذلك سفسطه واذا لم يجز ذلك بطل القول بالاعادة وربما قالوا ان يكون الانسان
لا بد وان يكون من المنى ودم الطمث فاما من الاجزاء الترابية فذلك محال معلوم امتناعه
بالبديهه واذا كان كذلك بطل الاعادة فهذه عشرة كاملة تدل على بطلان المعاد بالمعنى
الثانى اقول لنا ان نختار الشق الاول ونمنع امتناع الاعادة للمعدوم ونقول دعوى الضرورة
فى ذلك غير مسموعة كيف يجوز عاقل كون امتناع اعادة المعدوم ضروريا مع كون
المسئلة من مطارح انظار الاذكياء وكون الفلاسفة صارفين هممهم الى زماننا هذا
فى اقامة الادلة على امتناعها قال الرازى ان دعوى جواز عود المعدوم ليست بابعد
فى العقل من مذهبكم ان حقيقة الانسان هى النفس الناطقة مع انها لا تدرك الجزئيات
اصلا وفرعتم عليه ان الانسان لا يسمع ولا يبصر ولا يذوق ولا يشم ولا يتخيل
ولا يتفكر ولا يتوهم ولا يشتهى ولا يغضب بل الفاعل لهذه الاشياء قوى موجودة فى جسم
ذلك الجسم هو الة الفاعلية للانسان فمن يجوز التزام مثل هذه القضية كيف يمكنه
ان يدعى ان تجويز عود المعدوم معلوم الفساد بالضرورة اما الجواب عن الدليل الاول فوجوه
منها المعارضة بانه لو امتنع اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بانه يمتنع عليه الوجود ثانيا
وان وجوده محفوف بالعدمين الاول منهما كان ممكنا والثانى واجبا ونحو ذلك والثانى

بالسوال نعم الموصفين [illegible] بالنقض بانه لو تم لزم ان لا يصح اصلا الحكم العقل على ما ليس
بموجود واللازم باطل لصدق قولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سبيله يجوز ان
ينقلب الى غير ذلك وبوجه اخر بانه لو تم لزم ان لا يوجد المعدوم اصلا فيلزم انتفاء
الحوادث بيان ذلك انه لو صح ايجاد المعدوم لصح الحكم عليه بصحة الايجاد والمعدوم لا
يصح الحكم عليه بشيء ومنها ان قولكم المعدوم لا يصح عليه الحكم حكم بعدم صحة الحكم فهو باطل
ومبطل لنفسه ومنها انه لا يلزم من عدم صحة الحكم عليه عدم جواز اعادته لان عدم صحة
الحكم بسبب عدم هويته في الخارج والايجاد لا يقتضي سبق الهوية ومنها انه لا يسلم ان
المعدوم ليست له هوية اصلا فان المعتزلة يقولون بثبوته في الخارج ونحن نقول بثبوته في
الاذهان فليكف ذلك في باب صحة الحكم ومنها انه يكفي لنا جواز ان يحكم على زيد مثلا حال
كونه موجودا بانه سيوجد بعد فنائه [illegible] الفخر الرازي بهذه العبارة بانا نقول بما
ذكرتموه متناقض لانكم تحكمون على المعدوم بانه تمتنع اعادته فاذا جاز ان تدعوا فيه ايضا بالامتناع حال
عدمه فلم لا يجوز ان تدعوا فيه ايضا بالصحة فان قالوا نحن لا نحكم عليه لا بالامتناع ولا بالصحة لانه اذا لم يكن امرا متعينا
فكيف يحكم عليه بحكم ما فنقول فالتناقض بعد حاصل لان الحكم بانه لا يصح الحكم عليه تخصيص له بامتناع
الحكم عليه وهذا هو نفس الحكم فقد بان ان كلامهم في هذه المسألة لا ينفك عن التناقض ثم قال ان المعتزلة
القائلين بان المعدوم شيء لحقوا انهم لما اثبتوا الذات المعدومة تخلصوا عن هذه الشبهة وليس الامر
كما اعتقدوه وذلك لان من مذهبهم ان اعادة المعدوم ليست عبارة عن حصول وجود اخر له بل هي عبارة
عن حصول ذلك الوجود الذي زال عنه مرة اخرى له واحتجوا عليه بانه لو حصل عند الاعادة لو كان وجودا
اخر لكانت الذات متصفة في هذين الوقتين بوجودين ولو جاز ذلك لجاز حصول ذينك الوجودين فيها
دفعة واحدة فيقع التزايد في الوجود وهو محال واذا ثبت ذلك من مذهبهم فنقول هب ان الذوات
ثابتة في العدم لكن الوجود غير ثابت في العدم فاذا جوزوا اعادة ذلك الوجود بعينه [illegible] ان
ذلك الوجود بعينه غير ثابت في العدم لزمهم في ذلك الوجود ما لزمنا في اصل الذات اعلم رحمك الله

رحمك الله تعالى ان بعض المتفلسفين من محققيهم ذكر ان مال الدليل المسطور بما ذكره الشيخ
في التعليقات في بيان هذا المطلب لا بما فهمه الجمهور فلا يرد عليه ما اوردوه وكلام الشيخ المشار اليه هكذا
اذا وجد شيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر علم فلان او شوهد علم ان الموجود
باق بعينه واما اذا عدم فليكن الموجود السابق ولكن المعاد الذي يحدث به [illegible] ويكون الحديث [illegible]
[illegible] ولكن [illegible] في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز عن
[illegible] في استحقاق ان يكون منسوبا اليه دون [illegible] فان نسبة الى امرين متشابهين من كل وجه
الا في النسبة التي نظر هل يمكن ان يختلف منها او لا يمكن لكن بما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل
لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى [illegible] لانه كان له [illegible] فهو
نفس هذه النسبة واخذ المط في بيان نفسه بل بقول الخصم انه كان [illegible] بل اذا صح هذا [illegible] نقول
ان هذا الشيء وجد فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من
حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود بالاعادة امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى
وان لم نسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين يستحق لان
يكون قد كان له [illegible] وهو الوجود السابق دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون
واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه
مع الاخر فان استمر موجودا واحدا وذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد موجودا و
ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة
يجعله الاثنينية الصرفة لا غير هذا كلامه ثم قال بعد نقل كلام الشيخ ليس فيه استدلال على
امتناع العود بامتناع الحكم على العدم كما فهمه المتاخرون وكيف يظن من عاقل مثل هذا الاستدلال
بل محصله ان العدم عبارة عن فقدان الذات وبطلانها بطلانا لا يكون موضوع الموجودين في العدم شيئا واحدا
لعدم انحفاظ وحدة الذات حال العدم فامتياز المعاد عن المستانف المفروض واختصاصه بصفة الاعادة
[illegible] لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم فهو باطل لان المعدوم لا هوية له وان كان لكونه

ولكن مع

ولكن

[illegible]

بلغ قراءة [illegible] الله

معروض الوجود اذ لاخفى عن النسبة التى وقع النظر فى امكانها وذلك غير متصور مع قطع النظر
لانه يوجب الاثنينية الصرفة انتهى واقول يرد على الشيخ انه ما يعنى قولك لكن ب ح فى الحدوث
والموضوع فان كان مرادك ان جميع مشخصات ب يكون بعينها مشخصات ح فحينئذ يكون ب عين ح فلا يكون
متعددا فلا اشكال وايضا الاتحاد فى المشخصات مع الاثنينية محال بالضرورة وايضا لو امكن ذلك
لزم ان لا يحصل لنا اليقين بان زيد اليوم هو زيد الذى كان امس وهذا سفسطة لا يرضى بالقول
به الشيخ ايضا كما يظهر من الخاتمة لتلميذه بهمنيار وهو معترف حينئذ باستحالة عدم الامتياز
بين المعاد والحادث الجديد انما الزم من فرض ذلك المح والمح يجوز ان يستلزم محالا وايضا يرد انه
لا نسلم ان الامتياز بين المعاد والمبتداء لا يتصور الا اذا فرضنا ان المعاد باق بماهيته فلما
لم لا يجوز ان يكون الامتياز بينهما حاصلا من قبل العلة الفاعلية او المكان ونحو ذلك بان
يفعله المعاد مما اثر فيه الفاعل مرتين بخلاف المبتداء الحادث الجديد وهكذا المكان اشتغل به
ثانيا المعاد والجديد ونحو ذلك وايضا يرد عليه انه ما الملازمة بين عود المعدوم وبين امتيازه
عن الحادث الجديد فلم لا يجوز العود مع عدم الامتياز ولو كان مراده اشتراكهما فى تشخص
المشخصات فلا يتم التقريب لضرورة التغاير حينئذ بين المعاد والحادث الجديد وايضا يرد عليه
انه بالاتفاق بيننا وبين معظم الحكماء ان الواجب تعالى كان عالما بالمجردات الجزئية وكذا بما فى
العالم من الانواع المادية والجواهر والاعراض ولو على وجه كلى بل قال بعضهم على وجه
جزئى ايضا كما عرفت فى مبحث التوحيد قبل ايجاد تلك الاشياء ونحكم على تقدير الاستلزام بانها
عين ما كان الله تعالى عالما بها مع انها لم تكن موجودة بوجود خارجى اصلا فلم لا يجوز ان يكون
العالم الالهى المتعلق بالمعاد كافيا الان يقال ان هذا المعاد بعينه ما كان الله تعالى عالما به بانه
معاد موجود مرة ثانية ويكون علمه تعالى هو الفارق بين المعاد والمبتداء كما كان علمه تعالى
هو المميز بين المعدومات حين العدم وبالنظر الى ذلك بقيه بعد الايجاد ان الذى يعطى
للعلم الزيدى بعد عمرو فان قيل الحكماء لا يقولون بعلمه تعالى بالحوادث اليومية على الوجه

على الوجه الجزئى فلا يتصور وجود علمه تعالى فى زمان لم يكن معلومه موجودا قلنا على تقدير
التسليم فهم لا يشك فى ان يكون بسبق العلم على المعلومات ولو ذاتا كما اتضح فيما قبل فيجرى الكلام
فى تلك المرتبة وايضا المقصود تقسيم الكلام على وجه لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتداء
بدل اعادته فانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعية لا يكون نوعها منحصرا
فى شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتداء فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف
بينهما ثم اجاب بانه ان اراد بمثله ما يشاركه فى ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله
فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها بينهما فوجود
المثل بهذا المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون التشخص
الواحد مشتركا بينهما فلا يكون تشخصا لان مقتضى التشخص التوحد المانع من الشركة
مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم و
المثل المبتداء ما لا يكون كذلك لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد مكتنف بعوارض فهم يعلم
انه الذى وجد اولا ثم عدم وليس موجودا مبتداء لانا نقول لا استحالة فى عدم التميز بينهما
عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى نفس الامر على انه كلام على السند الاخص
وان اراد بالمثل ما يشاركه فى الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز
بالعوارض المشخصة واورد عليه المحقق الدوانى فقال انت خبير بان هذا انما يرد على
تقرير المتاخرين كما ذكره الشارح اما على تقرير ما نقل عن الشيخ فلا لانه لا يتوقف
على اخذ امكان هذا المثل اذ محصله انا نفرض المثل المذكور ونقول لا امتياز بينهما اصلا
اذ لو كان بينهما امتياز كان احدهما هو بعينه الذى كان ثابتا حال العدم بخلاف الاخر
لكن هذا محال لما فرضناه معادا يكون بعينه للمستانف المفروض لامتناع الامتياز
فلا يكون معادا واورد على قوله ولو سلم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخصة الخ

سند بدا ان وجه كان و العلامة
الشيخ حرر هذا الدليل الذى
اشار اليه الشيخ بوجه اخر فقال
لو جاز اعادة المعدوم

بانه على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص يكون ما يعرض لاحدهما عارضا
للاخر فلا يتحقق الامتياز بالعوارض الغير المشخصة ايضا ثم قال الدوانى قوله
على انه كلام على السند الاخص يعنى انه يتوجه على قوله فان المعاد ما قد وجد ثم
عدم والمثل المبتدا ما لا يكون كذلك اذ لو ذكر بدله عارض اخر غير مشخص لم يتجه
ذلك وقد علمت انه على تقدير عدم الامتياز بالماهية والتشخص لا يتصور الامتياز
بالعوارض الغير المشخصة ايضا نعم يكون ذلك التشخص مع بعض العوارض غير نفسه
مع عارض اخر غير مشخص فلا يصدق الحكم بانه مبداء لا معاد ومعاد لا مبداء
فلا يتصور العلم بالامتياز اصلا فتامل انتهى لا يخفى عليك لا يبعد ان يقال ان مراد
القوشجى هو ان فرض وجود مثل زيد بحيث يكون تشخص زيد وحقيقته عين التشخص
المثل وحقيقته فرض محال كفرضنا وجود زيد مع عدمه فلو لزم على ذلك الفرض عدم
التفرقة بين المعاد والمبداء لم يكن قادحا فى امكان الاعادة كما لا يقدح فى امكان
زيد التعدد وعدم التعدد والمغايرة وعدم المغايرة فى وجود زيد وعدمه لو
فرضنا وجود زيدين بالجملة ما وجد بعد عدم زيد بحيث يكون تشخصه عين تشخص
زيد وحقيقته عين حقيقته لا يكون الا معادا لا يمكن فيه التعدد اصلا واما قوله
على تقدير عدم الامتياز الخ فهو وان كان صحيحا بحسب نفس الامر لان عدم الامتياز
بحسب الماهية والتشخص يقتضى الوحدة فيكون ما يعرض احدهما عين ما يعرض الاخر لانه
لا تعدد هنا وهذا لكن القوشجى اجرى كلامه على فرض التعدد والاثنينية مع
وحدة التشخص والماهية ولا شك ان الاثنينية لا يتصور بدون ما به الاثنينية
فليكن ذلك العوارض الغير المشخصة قوله قد علمت انه على تقدير عدم الامتياز الخ لا يخفى
عليك ان بناء كلام القوشجى على تسليم وجود الاثنين دفعة او على سبيل البدلية بحيث
يكون حقيقة احدهما وتشخصه عين حقيقة الاخر وتشخصه ولا شك ان كلامه

١٥

ان كلامه على هذا الفرض تام لان الخصم باى نحو يتصور التعدد فليتصور بهذا النحو
التمايز بينهما بحسب العوارض الغير المشخصة اما الجواب عن الدليل الثانى فتقريره انه لا معنى
لتخلل العدم هنا سوى انه كان موجودا فى زمان ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان اخر
ثم اتصف به فى زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو بين زمان العدم
بين زمانى وجوده بعينه واورد عليه المحقق الدوانى فى الحاشية القديمة بان معنى
تخلل العدم بين الشئ ونفسه ان يكون عدمه مسبوقا وسابقا بشئ واحد بالسبق
الزمانى فانه اذا جاز الاعادة يكون سابقا على عدمه وهو بعينه مسبوق بذلك العدم
وهو محال لتقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو محال بداهة وهذا بخلاف الدور فانه محال
لاستلزامه تقدم الشئ على نفسه بالذات ومن هذا تبين ما فى قوله ان التخلل بحسب
الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زمانى وجوده بعينه فان تخلل زمان العدم بين
وجود شئ واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شئ واحد بعينه بان يكون ذلك
الشئ سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبوق به فان قيل لان لزومه بل يلزم
تخلل العدم بين وجودى شئ واحد بعينه فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف
الذات بداهة وانا نعلم قطعا ان الشئ الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان
الوجود الخاص لكل شئ هو عينه فى الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى
الماهية ليست نسبة العوارض التى يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود ثم على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود
فى جواز الاعادة قال الشيخ فى التعليقات لم لا يكون الوجود فى نفسه معادا ويكون الوجود
ايضا معادا فلا يكون هناك وجودان ولا وجودان ولا احد وثان اثنان بل واحد
بعينه معاد ثم كيف يكون العود لا اثنينية وكيف يكون الاثنينية ويجوز ان يكون
المعاد بعينه هو الاول ثم قال من يريد ان يهرب عن هذا منهم ويقول الوجود صفة و

والصفة لا توصف ولا تعقل وليست بشيء لا موجودة وان الوقت وبعض الاشياء
لا يحتمل الاعادة وبعضها يحتمل حتى لا يلزم ان فرض الاعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير
معاد ويجوز ان يكون ما هو معاد ا ليس لهما لنا ان اصلا قول ملفق نقض البحث المحصل
هذا لفظه ولما كان الشيخ يدعي بداهة المدعى لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبيهية
صورة المنع انتهى كلام الدواني اقول لا يخفى عليك ان الذي معلوم بالضرورة امتناعه
كضرورة امتناع اجتماع النقيضين هو ان يكون الشيء متقدما على نفسه بمعنى ان الشيء
يكون في وقت موجودا مع عدم نفس ذلك الشيء بعينه في ذلك الوقت لان المتاخر لا بد
ان يكون عدمه مصاحبا للوجود المتقدم عليه وهذا هو الذي يجري في الدور واما امتناع ان
يكون الشيء موجودا في زمان ثم يعدم ثم يوجد بعينه فممنوع وعين المتنازع فيه فان
قيل يلزم هنالك لان زيدا مثلا اذا وجد ابتداء لم يكن هنا وجود المعاد في ذلك الوقت
ولما كان المعاد هو المبتداء كان عدم المبتداء مع وجود المبتداء قلنا ليس الامر كذلك
فان القول باعادة المعدوم لا يقتضي القول بعدم التغاير بين المبتداء والمعاد اصلا
نعم يقتضي عدم التغاير بحسب العوارض المشخصة فعدم زيد المعاد مع زيد المبتداء كعدم
زيد الذي يقيد كونه في يوم الجمعة في البصرة مثلا مع وجوده في يوم الخميس خارج البصرة
قوله فانا نعلم قطعا ان الشيء الواحد لا يكون له تخلل فيه اقول لم لا يجوز ان يكون تخلل العدم
بين الوجود الابتدائي والمعادي كتخلل العدم بين البياضين للجسم فان الجسم ما دام كونه
ابيض ببياض خاص لا يتصف بفرد اخر من ذلك النحو من البياض والا لزم اجتماع الامثال
بخلاف ما اذا انعدم بياض بسبب وجود الحمرة مثلا ثم يصير بعد ذلك ابيض ببياض اخر
فليكن الوجود المعادي بالنسبة الى الوجود الابتدائي كالبياض المتاخر بالنسبة الى البياض
الاول وقد عرفت ما في دعواهم بديهة المسئلة من الضعف ح لا يخفى ما في كلام الشيخ
من الوهن فانه ليس منصب المستدل المنع والقول بانه لم لا يكون كذا وما قال

وما قال العلامة الدواني في توجيهه فتكلف ومبني على الامر الفاسد وايضا قول
الشيخ باسناد التلفيق الى من يقول بان الصفة لا توصف الخ غير مسموع واي
شناعة في ان نقول انه يجوز ان يكون اعادة المعدوم في بعض الامر ممكنة وفي
بعضه ولا نظائر كثيرة الا ترى ان الحوادث اليومية مجوزة بالعدمين وبعضها بالعدم
السابق فقط كالنفوس والزمان والحركة الفلكية والمجردات لبعضهم يكاد ذلك
لدى من ذلك في مواضع لا تحصى وايضا اجيب عن الدليل الثاني بانه لم لا يجوز ان
يكون التمييز بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في
الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا اجيب بانه لو تم
هذا الدليل لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان
الشيء ونفسه لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء واورد عليه المحقق الدواني
بان الذات مستمرة في زمان البقاء فلا يلزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بل تخلله
بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني
لان السابق بالسبق الزماني واللاحق بذلك النحو انما هو الزمان بالذات والشيء
مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي فانها مستمرة فيه برو
اجاب عنه الصدر الشيرازي بانه للناقض ان يعتبر في اصل الدليل مثل التغاير
الذي اعتبره المستدل في صورة النقض ويقول تخلل العدم بين الشيء باعتبار وقوعه
في الزمان الاول وبينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني والثالث ومثل ذلك
جائز كما جوزه المعلل في صورة النقض انتهى اقول حاصل الكلام ان امتناع تخلل العدم
بين الشيء ونفسه لو كان بالنظر الى ان التخلل يقتضي التغاير فينبغي ان لا يتخلل الزمان
ايضا بين الشيء ونفسه وان كان بالنظر الى ان تخلل العدم يقتضي تقدم الشيء على نفسه
بالمعنى المحال فهو غير لازم كما عرفت وان كان بالنظر الى ان تخلل العدم يقتضي ان يكون الشيء

حين تخلل العدم موجودا ومعدوما معا فهذا انفع غيره لاذكرنا كما عرفت حين معنى التخلل واجيب

عن الدليل الثالث بما حاصله انه مبنى على مقدمة فاسدة وهو كون الزمان من المشخصات

وانما قلنا بفساده لانا قاطعون بان زيدا موجود ~~بجميع مشخصاته لجاز اعادته بعينه~~

~~بجميع مشخصاته لجاز اعادته وقت~~ الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الذى كان ...

حتى ان من زعم خلافه فذلك منسوب الى السفسطة وما يقضيه من انا نعلم بالضرورة

ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان عين الموجود بقيد كونه فى الزمان السابق

فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث بين

على مع احد من تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من

المشخصات فقال لو على ان كان الامر على ما زعم فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان يباحث

وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق فاعترف بعدم التغاير

فى الواقع وان الوقت ليس من المشخصات واورد عليه المحقق الدوانى بعض الاول من جعل

الزمان من المشخصات ان اراد ان الزمان وجود الشئ بوحدته الاتصالية مدخلا فى تشخصه

فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص او ان

لاول الحدوث مدخلا فى تشخصه وما بعده من الزمان مدخلا فى حفظ ذلك الشخص بشرط

اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة وبقى المنع الجدلى بحاله ولا يخفى انه

لا يتوقف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو

المشخص يتم الدليل ايضا انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف البارد اما اولا فلان كلام

الشيخ الذى جرى مع بعض تلامذته فى ان غرض من يقول بكون الزمان مشخصا انه

بتبدل الزمان لا يبقى الشخص وان لم يتخلل العدم واما ثانيا فلان القائلين باستحالة

اعادة المعدوم من الحكماء كابى على وغيره لا يقولون بكون الزمان مشخصا باى نحو كان

المستدلون بهذا الدليل انما هم هؤلاء الحكماء فدليلهم ذلك لا يتم على مسلكهم وهذا

وهذا هو المطلوب واما ثانيا فلان هذا القول فى الضعف والركاكة بمنزلة قول من

يقول ان المكان مشخص او ان حركة الفلك مشخصه او ان جرم الكوكب مشخص بشرط

عدم تخلل العدم بدون فرق واما رابعا فلان حاصل هذا القول ان طبيعة الزمان

من حيث هى ما لم يتخلل العدم مشخص لزيد مثلا وهذه الطبيعة طبيعة كلية فكيف

يتصور من الامر الكلى ان يشخص الجزئى وايضا الطبيعة باقية بعد العدم ايضا فلا حاجة

الى عود الجزء الخاص للزمان المقارن للوجود المبتدا ولو قيل ان طبيعة الزمان انما هى

مشخصة مع عدم تخلل العدم قيل فعلى هذا لو عيد الجزء المعين من الزمان ايضا لم يفد

لان العدم قد تخلل لا محالة فلو اعيد ايضا لم يكن مشخصا وقد يستدل على جواز اعادة

المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع ليس لماهية

المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى

ذات الشئ او لوازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لامر منفك عنها فيجوز الا

نفكاكه فكان جائزا واجيب بان الامتناع مستند الى امر لازم للماهية المعدومة و

هو العدم الطارى فاورد عليه الدوانى بانه لو جاز كون الشئ ممكنا وجوده الابتدائى ممتنعا

وجوده الثانى لجاز مثل ذلك فى الحادث بان يكون ممتنعا وجوده فى زمان عدمه واجبا وجوده

فى زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر فى الموضوع او فى

المحمول وحكم باختلافهما فى الامكان والامتناع يجرى فى الحادث ثم قال والذى يحسم مادة الشبهة

ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده فى زمان وعدمه فى زمان لان الزمان يعتبر الاختلاف

فى جانب الموضوع والزمان يعتبر فى جانب المحمول ... فلان الموضوع وهو الحادث يوصف الزمان

الزمان يحتاج فى ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود ... فلانه لو كان مقتضيا بذاته

الوجود فى وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا فى ذلك الوقت فيما مر انتهى ولا يخفى عليك انه

يمكن اجراء مثل هذا الكلام فى صورة العدم نصيرورة العدم ايضا فان العدم الثانى يوصف

حين تخلل العدم موجودا ومعدوما معا فهذا انقض غير لازم كما عرفت من معنى التخلل واجيب
عن الدليل الثالث بما حاصله انه مبنى على مقدمة فاسدة وهو كون الزمان من المشخصات
وانما قلنا بفساده لانا قاطعون بان زيدا الموجود الجائز اعادته [illegible] بعينه
بجميع مشخصاته لجاز اعادته [illegible] الموجود فى هذه الساعة هو بعينه الذى [illegible]
حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة ومانعه من انا نعلم بالضرورة
ان الموجود مع قيد كونه فى هذا الزمان عين الموجود بقيد كونه فى الزمان السابق
فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث [illegible]
على مع احد من تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من
المشخصات فقال ابو على ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمنى الجواب لانى غير من كان [illegible]
وانت ايضا غير من كان يباحثنى فبهت التلميذ وعاد الى الحق فاعترف بعدم التغاير
فى الواقع وان الوقت ليس من المشخصات واورد عليه المحقق الدوانى بان القول بان جعل
الزمان من المشخصات امر لا زم لان الزمان وجود الشئ بحيثية الاتصالية مدخلا فى تشخصه
فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم لم يبق الشخص او ان
لان الحدوث مدخلا فى تشخصه [illegible] من الزمان مدخلا [illegible] التشخص بشرط
اتصاله من حيث هو زمان الوجود فلا يلزم هذه الشناعة و[illegible] الجزئية لا يخفى انه
لا يتوقف الدليل على كون الزمان على الوجه المذكور مشخصا بل لو كان لازما لما هو
المشخص يتم الدليل ايضا انتهى ولا يخفى ما فيه من التكلف البارد اما اولا فلان كلام
الشيخ الذى جرى مع بهمنيار صريح فى ان غرضه من نقل بكون الزمان مشخصا بمعنى ان
بتبدل الزمان لا يبقى الشخص وان لم يتخلل العدم واما ثانيا فلان القائلين باستحالة
اعادة المعدوم من الحكماء كابى على وغيره لا يقولون بكون الزمان مشخصا باى نحو كان
المستدلون بهذا الدليل انما هم هؤلاء الحكماء فدليلهم ذلك لا يتم على [illegible]

١٢

وهذا هو المطلوب واما ثانيا فلان هذا القول فى الضعف و[illegible] قول من
يقول ان المكان مشخص او ان حركة الفلك مشخصه او ان جرم الكوكب مشخص بشرط
عدم تخلل العدم بدون فرق واما رابعا فلان حاصل هذا القول ان طبيعة الزمان
من حيث هى ما لم يتخلل العدم مشخص لزيد مثلا وهذه الطبيعة [illegible] كلية
بمعنى من الامر الكلى ان يشخص الجزئى وايضا الطبيعة باقية بعد العدم [illegible]
الى عود الجزء الخاص للزمان المقارن للوجود المبتداء ولو قيل ان طبيعة الزمان بما هى
مشخصة مع عدم تخلل العدم قيل فعلى هذا لو عيد الجزء المعين من الزمان [illegible]
لان العدم قد تخلل لا محالة فلو اعيد انعدم لم يكن مشخصا [illegible] اعاده
المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع [illegible]
المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات [illegible]
ذات الشئ او لوازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لامر [illegible]
[illegible] انفكاكه فكان جائزا واجيب بان الامتناع مستند الى امر لازم [illegible] و
هو العدم الطارئ فاورد عليه الدوانى بانه لو جاز كون الشئ [illegible] ممتنعا
وجوده الثانى لجاز مثل ذلك فى الحادث بان يكون ممتنعا وجوده فى زمان [illegible]
فى زمان وجوده لاختلاف الوجودين والحاصل ان الاختلاف سواء اعتبر فى الموضوع او فى
المحمول وحكم باختلافهما فى الامكان والامتناع يجرى فى الحادث ثم قال [illegible] الشبهة
ان يقال لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده فى زمان وعدمه فى زمان [illegible] الاختلاف
فى جانب الموضوع والزمان يعتبر فى جانب المحمول [illegible] فلان الموضوع [illegible]
الزمان يحتاج فى ذاته الى غيره فلا يكون واجب الوجود [illegible] فلانه لو كان [illegible]
الوجود فى وقت معين لم ينفك عنه فكان موجودا فى ذلك الوقت [illegible]
يمكن اجراء مثل هذا الكلام فى صورة القول بضرورة العدم ايضا فان العدم [illegible]

الزمان فهو محتاج الى غيره فلا يكون واجبا والمكان ضرورية في وقت معين لم ينفك عنه فكان
دائما معلولا ولما كشف حقيقة الامر وانضاح الحال هو ان عدم الممكن لا بد ان يكون معللا
بعلة كما ان وجوده كذلك فلا يمكن فيه تجويز الامتناع الذاتي بوجه وكذا لا يمشي
فيه الجزم بامتناعه بالغير بحيث كان ذلك الغير ممتنعا بالذات او واجبا كما في لا
يلزم ان لا يوجد ذلك الممكن اصلا وايضا لم لا يجوز ان يكون علة زيد وجود شيء معين
مع عدم عمرو مطلقا فاذا فرضنا ان عمروا وجد ابدا لا بد ان ينعدم زيد لانعدام
علته التامة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء فاذا انعدم عمرو لا بد ان يوجد زيد
ثانيا لوجود علته التامة لانا فرضنا ان عدم عمرو مطلقا جزء من علته التامة وهذا احتمال
صحيح فكيف يجزم العاقل مع ذلك على استحالة اعادة المعدوم مع ان ظواهر كلام
الانبياء والاوصياء عليهم السلام ناطقة بذلك وقد اتفقت اراء الحكماء والمليين
بانهم صادقون وقد دلت المعجزات على صدقهم اعلم رحمك الله تعالى انه لا افتقار
الى ابطال القول باستحالة اعادة المعدوم نابتا على كثير من تقادير كيفية المعاد من تقدير
فناء العالم كله من الجواهر والاعراض وقد دل عليه ظواهر بعض الايات والاخبار كما ستطلع
عليه تقدير فناء الاجسام مع القول بالصورة الجسمية فانها تنعدم بالانفصال وبانه تعالى
لا بد ان يعيد تلك الاجسام بعينها ومن تقدير اعادة الاجسام بعينها وصفاتها
بعينها وان قلنا بتركيب الاجسام من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان الاجزاء وان بقيت لكن
الهيئات لا بد ان تنعدم وستطلع بما يتعلق بذلك واذا فرغنا بحمد الله تعالى وتوفيقه عن
النقض علا ورده على اختيار الشق [illegible] من الشقين وما كان يتعلق بذلك نجري
الكلام على اختيار الشق الثاني فنقول قوله في الوجه الاول كان ذلك قولا باعادة المعدوم
وانه محال يرد عليه اولا ان ذلك مبني على استحالة اعادة المعدوم وقد عرفت ضعفها وثانيا
انا سلمنا ذلك لكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية التي حصلت

وحصلت من اول الحيوة الى اخر الممات ولا شك ان تلك الاجزاء الاصلية التي حصلت
~~من اول الحيوة الى اخر الممات ولا شك ان تلك الاجزاء~~ قليلة جدا وهي المسماة بالروح
فعند حضور الموت بامر الله تعالى الملائكة تقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان
محفوظة من غير ان يقع فيه تفرق وتبدل وتغير في صفاتها وعلى هذا اندفع الاشكال
الا على مذهب من يقول بفناء العالم كله حتى الاجزاء التي لا تتجزى وايضا هذا انما
يتوجه على مذهب من يقول باعادة الاجسام بعينها او يقول بفناء العالم راسا اما من
يقول باعادة امثالها او بقاء الاجزاء الجوهرية بعينها التي تبقى من ابتداء الخلقة
الى اخر العمر وخلق الهيئات والعوارض التي هي امثال العوارض المتشخصة مرة اولى او
يقول بتجرد النفس وان زيدا عبارة عن تلك النفس فقط وهي تبقى وتعود الى البدن مثل
البدن الاول فلا يرد عليه شيء مما ذكروا انما توجه [illegible] اذا اعتدى انسان من
انسان امتنع اعادتهما بالكل واحد منهما من الاجزاء التي هي الجواب عنه انا بينا ان لكل
انسان اجزاء اصلية هي بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التي للانسان الاخر اجزاء
فاضلة فالواجب عندنا في الاعادة اعادة تلك الاجزاء الاصلية فسقط المحال الذي
الزمتمونا او نقول تلك الاجزاء التي عبارة عن الروح لا يكون ماكولا اصلا بل بما يقبضها
الملائكة ويحفظها الحافظ الحقيقي وبهذا الجواب عن قولهم في وجه [illegible] الذي يجب اعادته
اما ان يكون هو جميع الاجزاء التي حصلت له في مدة عمره او الاجزاء الحاضرة عند الموت
او بينا قسما ثالثا وهو ان الذي يجب اعادته هو الاجزاء الاصلية الباقية المستمرة
من اول تكونه جنينا الى اخر حياته مما في [illegible] وجه [illegible] الدور الحاصل غير متناه
فمدفوع لما عرفت في مفتتح الكتاب من حدوث العالم وايضا لم لا يجوز ان يكون الاعادة
على سبيل التعاقب [illegible] في وجه [illegible] موضع الاعادة اما هذا العالم او
غيره ففيه انه يمكن لنا ان نقول لم لا يجوز ان يكون هذا العالم وقولكم كان ذلك

قولا بالتناسخ مردود بان القول بالتناسخ [illegible] على الاطلاق بل الباطل انما هو
القول بالتناسخ مع انكار الجنة والنار [illegible] قال فخر الدين الرازي المشايخ انما كفروا لا
لانكارهم القيامة والجنة والنار [illegible] الحشر عبارة عن رد النفوس الى الابدان
فان القول بانتقال هذه النفوس [illegible] منه رفع اصل من اصول الدين ولا
قاعدة من القواعد الشرعية بل [illegible] مما يؤيد الدين ويقويه الا ترى انه لو صح
القول بها لكان ذلك طريقا اخر في [illegible] ما اظهرت الانبياء عليهم السلام من
ومعلوم ان ما يلزم تقرير قول الانبياء عليهم السلام فانه يكون نصرة للدين لا هدمه
فيه انتهى ويمكن لنا ان نقول لم لا يجوز ان يكون عالم اخر غير ذلك العالم [illegible]
ذلك محال [illegible] بل ذلك بالعقل والنقل اما النقل فقوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وهذا نص صريح ولما
لم يتوقف صحة الاستدلال بالسمع [illegible] المسئلة لاجرم صح الاستدلال به فيها و
اما العقل فلان العالم الثاني لو كان ممتنعا لذاته لكان هذا العالم الموجود ممتنعا لذاته ايضا
لوجوب استواء المثلين في الاحكام [illegible] لما كان هذا العالم ممكن الوجود كان العالم الثاني
ايضا ممكن الوجود واذا ثبت امكان وجود العالم الثاني وثبت ان الله تعالى قادر على
كل الممكنات فهو قادر على العالم الثاني [illegible] احتجوا على امتناعه العالم الاخر
بوجوه ضعيفة منها انه لو وجد عالم اخر [illegible] في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات
المختلفة لا تتحدد الا بالمحيط والمركز [illegible] يكون شكله الكرة فيجب ان يكون ذلك
العالم الاخر كرة ايضا والكرتان [illegible] واحدة [illegible] يحصل الخلاء
بين العالمين لكن الخلاء محال [illegible] والجواب ان حجتكم هذه مبنية
على مقدمات فاسدة [illegible] على كرية العالم بان هنا جهتين
متقابلتين [illegible] لان احدهما فوق والاخرى تحت وكل منهما موجود ذو وضع غير

ثبت انه

ذو وضع غير منقسم في امتداد ماخذ الحركة ومتى كان كذلك كان الفلك جسما مستديرا
وانما قلنا ان جهة موجودة ذات وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكن التحرك اليها ولما امكنت
الاشارة اليها وانما قلنا انها غير منقسمة لانها لو انقسمت فاما ان يتحرك من المقصد
[illegible] المقصد فان تحرك عن المقصد لم يكن ابعد الجزئين من الجهة وان تحرك الى المقصد
لم يكن اقرب الجزئين من الجهة ~~وان تحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة~~ اذ
ثم نقول [illegible] تحدد الجهات ليس في خلاء لبطلانه ولا في داخل ملاء متشابه والا
[illegible] الجهتان مختلفتين بالطبع فلا يكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام والاخرى
[illegible] فاذن تحدد الجهات يكون في اطراف [illegible] خارجة عن ملاء المتشابه ومتى كان كذلك
كان تحددها بجسم كري لان تحددها اما ان يكون بجسم واحد او باجسام متعددة فان
كان بجسم واحد وجب ان يكون كريا لان الجسم الذي ليس بكري لا يتحدد به جهة السفل
لان جهة السفل غاية البعد عن جهة الفوق والا لتبدلت ولا يتحدد بالجسم الغير الكري
غاية البعد فلا يتحدد به جهة السفل وان كان تحدد الجهات باجسام وجب ان يحيط بعضها
ببعض والا لم يتعين بها غاية البعد لان ما هو ابعد عن بعضها فهو اقرب من الاخرى
الجهات وكل ما فرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد عن المجموع فيجب ان يكون بعضها
محيطا بالبعض [illegible] يحصل المطلوب وبناء هذا الدليل [illegible] على امور الاول ان يكون الجهتان
موجودتين وهذا ليس من الامور المعلومة لان الجهة عبارة عندهم عن طرف الامتداد الموهوم
والمكان كذلك الامتداد موهوما فكيف يكون طرفه موجودا قوله لو لم يكن كذلك لما امكن
التحرك اليها يرد عليه انه من اين علم ان الاشياء تتحرك اليها لم لا يجوز ان يكون التحرك الى
الجهة [illegible] وان تحرك الجمادات الى الفوق والتحت لا يقتضي [illegible] وجودهما نعم لو فرض
ان المتحرك [illegible] يتحرك الى الجهة بحركة ارادية [illegible] انه لا يتحرك الا الى امر موجود قوله ولما
امكنت الاشارة اليها فيه انه لم يثبت انا نشير اليها كيف والاشارة حسية [illegible] العلم

مختلفتين

بها والعلم لنا غير حاصل بها . . وانما قلنا انها غير متفهمة فيه انه يجوز ان نكون متفقة
ويكون الجزء الاول مقصود البعض الاشياء والجزء الاخر لبعض اخر او يكون مطلق الحقيقة
المشتركة بين الجزئين ويكون المطلق هو المقصود فاذا حصل ذلك المطلق في ضمن
اي جزء منهما لم يتحرك عنه . . فنقول تحدد الجهات ليس في خلاء فيه انه سيتوقف على
امتناع الخلاء وستعرف حاله . . ولا في داخل ملاء متشابه فيه انه لم لا يجوز ان يكون
حال الجهات كحال القطبين والدوائر والمدارات والكواكب في الافلاك مع كونها
مختلفة اللوازم في اجسام متشابهة . . والا لتبدلت فيه انه ما الحرج في ان
يكون شكل جسم مخروطي مثلا يكون سهمه مثلا جهة الفوق ومحيط قاعدته جهة
السفل وايضا لم لا يجوز ان يكون لنقطة معينة من سطح الجسم او من جاجة خصوصية
معينة وان لم يكن ابعد النقاط من نقطة الفوق بحيث كلما يكون الشيء ابعد منه
يكون محسوبا في جهة الفوق . . وان لم يكن غاية البعد فيه انه لم لا يجوز ان يكون لنقطة
معينة مثلا نسبة المساواة بالنسبة الى المجموع وهو يكون ابعد النقاط في الملاء
منه ولم يكن ابعد منه شيء من الخلاء ولا من الملاء كما ليس فوق الافلاك شيء
اما امتناع الخلاء المشتمل عليه اتمام هذه الحجة فاعلم انه قد وقع في كلام اكثرهم
في ذلك المقام خلط فلم يميزوا بين مسئلة وجود الابعاد ومسئلة الخلاء ولذا
ترى ان ادلة ابطال الابعاد ذكروا في امتناع الخلاء والصواب ان يذكر كل واحد منهما
بما يتعلق به على حدة فاقول زعم المتكلمون ان تلك الابعاد ابعاد مجردة وراء ابعاد
الاجسام وفراغ موهوم ليس بشيء في الخارج وزعم الاشراقيين وهو المشهور من
افلاطون ان البعد المجرد موجود وكانه برزخ بين عالمي المفارق والماديين ومطبق
المشائين ان هنا ليس شيء سوى السطح الحاوي او الاجسام المحوية لكن لما كانت الاجسام
مشتركة في الابعاد وتبدل الاجسام في الحيز الخاص وتواردها فيه على سبيل البدلية

البدلية معلوم يتوهم ان هنا ابعادا مجردة موجودة كانت او موهومة وراء ابعاد
الاجسام وقد تصدى المشائيون اقامة البراهين على ابطال كل من البعدين فقالوا
الذي يدل على بطلان البعد الموهوم ان كل خلاء فانه ممسوح مقدر وكلما كان كذلك
فهو امر موجود بيان المقدمة الاولى انا نعلم بالضرورة ان الخلاء الذي بين السماء
والارض لا يسع ما يسعه الخلاء المقدر بمقدار ذراع والخلاء الذي يشتمل نصف
ذراع لا يتسع له الخلاء الذي بين السماء والارض وهذه قضية معلومة بالضرورة
فثبت ان الخلاء ممسوح مقدر وكل ما كان كذلك فهو موجود لان المعدوم الصرف
والنفي المحض يستحيل ان يكون بعضه ازيد من البعض وان يكون بعضه اطول
من البعض فثبت ان الخلاء موجود والجواب انا لا نسلم انه بعرض بين الجسمين المتباعدين
امر يقبل الزيادة والنقصان بل هناك امكان حصول ما لو حصل لكان قابلا للزيادة
والنقصان فاما ان يدعي القطع بحصول ما يقبل الزيادة والنقصان فهذا هو المصادرة
على المطلوب والذي يدل على ذلك انه يمكننا ان نفرض العالم واقعا بحيث يكون
البعد بين محيطه ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الان بمقدار ذراع ويمكننا ان
نفرض العالم واقعا بحيث يكون البعد الذي نفرضه على وجه يكون البعد بين محيطه ومركزه
اكثر من البعد الذي وجد الان بمقدار ذراع ويمكننا ان نفرضه على وجه يكون البعد
بين محيطه ومركزه اكثر من البعد الذي وجد الان بمقدار ذراعين فالذي يسع
لمقدار العالم مع زيادة ذراع لا يتسع لمقداره مع زيادة ذراعين فيلزم وقوع
الخلاء خارج العالم وهم لا يقولون به وجوابهم عنه ان قالوا الزيادة والنقصان
من لواحق المقادير ولم يوجد خارج العالم شيء من المقادير فيستحيل الحكم عليها بالزيادة
والنقصان في نفس الامر بل الزيادة والنقصان المذكوران في امر في الوهم لا في الوجود
ولا عبرة بالقضايا الوهمية فهذا هو جوابهم عن السؤال واذا كان كذلك فهو عين جوابنا

عما ذكروه فثبت ان ما ذكروه لا يقتضى كون الخلاء امرا موجودا واذا كان كذلك لم يكن
الوجوه التى ذكروها عليه مفيدة لتحقيق قولهم والذى يدل على بطلان البعد المجرد الموجود
وجهان الاول منهما يبطل وجود البعد المجرد قطعا وتقريره على ما حرره الفاضل الجونفورى
انه يجب ان يتعين ممتاها فبالبرهان التناهى فيكون متشكلا لكنه بذاته ولوازمه
لا يترجح له حد دون حد فان طبيعة البعد بلوازمها موجودة فى كل جزء فلو اقتضى حدا
وشكلا معينا كان للجزء ما للكل فلم يكن كل وجزء فاذا لم يكن الحد والتشكل من ذاته
ولوازمه جاز بالنظر اليه تبدل شكله المستلزم لحاجة القوة المحوجة الى المادة على
ما يتفق عليه وبالجملة ليس البعد الا صورة جسمية او مقدارها لو امكن توهم انفكاكه
مجردا عنها فلو صحت مثبتة البراهين على لزوم الهيولى لهما وعلى ما قررنا البرهان هنا لا
يكاد يضر احتمال مخالفة البعد المجرد للابعاد الجسمانية بالماهية انتهى اقول وجود البعد
المجرد وان كان غير مفتقر اليه للمليين بل القول به ينافى مسلكهم من القول بحدوث
الموجودات بحذافيرها والبعد على تقدير وجوده لا يصلح للارتفاع فليس لنا غرض متعلق
باثباته لكنا نقول للمناقشة مجال البحث فى هذا الدليل بالنظر الى المنافيات الواردة فى ابطال
اللاتناهى وفى اثبات الطبيعة لكل شىء حتى للبعد المجرد ايضا وفى ان طبيعة البعد
فى الكل بعينها فى الجزء وفى ان مقتضاها لا يتخلف مع كونه منقوضا بافعاله وفى ان
امكان التبدل مطلقا ممنوعا اذا كان نظرا بمقتضى وجود الهيولى وفى ان الواجب تعالى
غير فاعل بالاختيار بل بالايجاب وانه لا يفعل الفعل الا بسبق الاستعداد فى القوابل
وتفصيل ذلك لا يسع المقام ... يبطل كون المكان بعدا مجردا وذلك لان الاجسام
متمانعة عن التداخل بالضرورة وامتناعها ليس للمادة ولا لسائر الصور والاعراض
التى تقبل الوضع بالعرض بل لطبيعة البعد والامتداد الا ترى ان الخط والسطح اذ هما
امتدادان فى بعض الجهات دون بعض فاذا اضيف اليهما بعد مجانسهما فى جهة الامتداد

الامتداد زاد ولم يدخل المضاف فى تلك الجهة فى المضاف اليه بخلاف غير جهة
الامتداد والجسم لما هو امتداد فى الجهات يزيد بالزيادة فى اى جهة كانت فلا يدخل
فيه ما يجانسه فى اى جهة كانت فلا يداخل فيه ما يجانسه فى جهة اصلا ومن ثمه
يجب ان يكون حال ذلك البعد عن الابعاد الجسمانية ولا يجدى تجرده عن المادة و
تجرد الطلاق الجسم عليه شيئا فلو وجد بعد مجرد منع من ان تداخله الاجسام قال
بعض ما قال الفاضل الجونفورى بعد ذكر هذا الوجه واعلم ان الوهم اذ قد ينبح فيه تخيل البعد
المجرد وبعود الاجسام فيه تراه اذ يسمع البرهان يقضى باستحالة تحديد ... سوى
فى ذلك يكفى ان البعد المجرد يجوز ان يخالف البعد الجسمى الماهية فلا يلزم من امتناع تداخل
الابعاد الجسمية بعضها فى بعض امتناع دخول الابعاد الجسمية فى ... فينبغى ان
لا يصغى اليه ولتعلم ان طبيعة البعد المقدارى الممتد فى الجهات نوعية محصلة انما
اختلف بالخارجيات دون الفصول على انا اقول لو تخالفا بالماهية لكنهما لما اشتركا البتة
فى نحو المسوحية والمساحة تنا ولهما على السواء ولا يختلف باختلافهما فى الماهية ولذا يمسح
احدهما بالآخر ويعرف قدر البعد الذى بين اطراف الاناء بمساحة الماء الذى يسعه و
بالعكس يجرى فيهما بالنسبة المساواة والمفاوتة كما بين جسمين دون جسم وسطح او سطح وخط
فاذا زيد احدهما فى المساحة على الآخر زادت المساحة واذا نقص نقصت فكما ان مساحة
بعد جزء من مساحة بعدين او مساحة جسم جزء من مساحة جسمين كذلك مساحة بعد او
مساحة جسم جزء من مساحة مجموع بعد وجسم فلو تداخلا كان الكل مساويا للجزء ثم ان الاجزاء
المفروضة فى البعد المجردة متمانعة عن التداخل فيما بينها فلان يمنع من ان يداخلها الابعاد
الجسمانية اولى فلعل هذا يقنع الناظر وان لم يفحم المناظر انتهى اقول اما قوله ان طبيعة البعد المقدارى
الممتد فى الجهات النوعية محصلة الخ ففيه انه من قبيل المصادرة فان مثبت البعد انما
يقول بانه جوهر قائم بنفسه مخالف بحسب الحقيقة للابعاد الجسمية لكونها اعراضا مفتقرة الى

الاجسام فيقول من خواصه دخول الاجسام فيه وانطباقه على ابعاد الجسم فلا يكفي لنفيه مجرد
النفي بل لابد من اقامة الدليل على بطلانه اما ما قال ثم انه على تقدير الخلاء في البعدين بحسب
المعرفة فالتداخل ايضا محال فهو في حيز المنع لانه ما اقام ولا اقام دليلا على امتناع التداخل
انما اكتفى بكلمات اقناعية لا تصلح البرهانية كيف والاستعداد الجوهري الذي يعبر
عنه بالصورة الجسمية لما يابى عن تداخل الجسم التعليمي الذي هو الامتداد الثلاث
وهكذا الجسم التعليمي يجتمع مع السطح والحال ان كليهما ذو الطول والعرض فاي استبعاد
في امكان تداخل البعد المجرد مع البعد المادي مع كونهما مختلفي الحقيقة فان تكلف متكلف
ان الصورة الجسمية هي مطلق الامتداد بخلاف الجسم التعليمي فلاجل ذلك لم يمتنع اجتماعهما
وتداخلهما فهو مع كونه لا معنى له الا بالتعسف اصلا نظرا الى امتناع كون العرض فردا
للجوهر في امتناع تحقق المطلق بدون الفرد انه لم لا يجوز ان يكون من شان التجرد ايضا
عدم امتناع التداخل وهكذا الحال في صورة ارتكاب التكلف في صورة اجتماع المثلين محال
وهذا مردود فانه لا مماثلة بين الابعاد المجردة القائمة بنفسها بين الابعاد القائمة
بالجسم واستحالة اجتماع امثال تلك الابعاد قال الفاضل الجونفوري واعلم ان لاصحاب البعد
مقالات منها ما يكاد يزيغ المتعلم او يقلقه لو لم ينبه على فساده فلننبه عليه ولا نطوله
ثانيا قال اصحاب البعد الموجود منهم خاصة ان وجوده ولو رفع الجسم وكذا خلو الاجسام
فيه مفطور عليه البديهة فان الناس كلهم يحكمون بان ما بين اطراف الاناء بعدا
يتعاقب عليه الماء والهواء ويبقى بعينه معهما فلا يكون هو القائم بهما بل هو المكان
لهما وهو لا يحتاج في اثباته الى برهان وبيان او دليل وابطاله سفسطة تعارض حكم
الفطرة فلا يتكلف الجواب عنه وكانهم من قسم يسمونه مفطورا اي مفطور عليه البديهة
او ارادوا انه اول ما فطر من ذوات الاوضاع حتى ان الشيخ حكى ان استودوس
الشاعر لما اراد ان يتحدث في شعره عن ترتيب الخلقة لم ير ان يقدم على وجود المكان

المكان شيئا فقال اول ما خلق الله تعالى المكان ثم الارض الواسعة وقالوا
كلهم لو كان المكان هو السطح المذكور وحوى كل جسم جسم لذهبت اجسام الاجسام
لا الى نهاية وهو باطل فيجب ان ينتهي الى جسم فيلزم ان لا يكون له مكان وقالوا ايضا
انه لو كان المكان هو السطح يكون الحركة هي المفارقة من سطح لكن الطير
الواقف في الهواء مع هبوب الرياح يكون متحركا لتبدل السطوح من الحاوي وهو الهواء
والحجر الواقف في الماء الجاري وقالوا ايضا لو كان المكان هو السطح لكان المساحة
للملفوف ظاهر بدنه بكرباس ساكنا وان ساح مشارق الارض ومغاربها والجواب
اعني ما ادعاه اصحاب البعد الموجود من فطرة البديهة عليه يمنع ذلك بل انما هو من
اغلاط الوهم لان الاجسام مختلفة والابعاد متماثلة واذا تعاقبت الاجسام على مكان
تعاقبت ايضا ابعادها عليه لكن الوهم تنبه لتعاقب الاجسام لتخالفها وتلبس عليه الامر
في الابعاد لتشابهها فظن ابعادا بعينها باقية وكذلك تنبه لانقطاع جسم بجسم
اخر يخالفه فيجد مكان الاول بدون الثاني ومكان الثاني بدون الاول ولا ينتبه
لانقطاع بعد باخر لتشابه الابعاد فيجد البعد متصلا ذاهبا بذهاب المكان و
فتوهم ان المكان هو البعد وههنا سبب اخر وهو انه انما يدرك العالي من الهواء
البعد دون الجسم فيجد البعد مع فقد الجسم بلا عكس كما سياتي وهو الزام
ان لا يكون مكان لبعض الاجسام التزام ذلك فان بطلانه غير ضروري ولا مبرهن
عليه بل زعم الوهم انما الف من الاجسام ما له مكان فيزعم ان كل جسم له مكان بل زعم
ان كل موجود له مكان فكما لا يكون زعمه هذا حجة لا يكون ذلك حجة ايضا
وبه يجاب عن لزوم تحركه بمنع ان الحركة حقيقة هو مطلق تبدل الامكنة على المتمكن
بل المتحرك بالحقيقة ما يكون مبدأ الاستبدال فيه ولذلك الطير المذكور فلا يكون متحركا
و يأتيك زيادة تحقيق لهذا ان شاء الله تعالى واما انه هل يكون ساكنا فان اريد

بالساكن ما لا يتحرك ومن شانه الحركة او ما لا يتبدل نسبته من امور ساكنة او
الذي لو خلي وحاله وترك عليه مكانه حفظه كان ساكنا وان اريد به ما يكون في
مكان واحد زمانا فليس بساكن كما انه ليس بمتحرك ايضا والتقابل بين الحركة والسكون
ليس يمنع ارتفاعهما على انه ان سلم لهم ان الحركة هو مجرد تبدل المكان فيكفي الخير كونه
متحركا بهذا المعنى وانما تستشنع اهل العرف ذلك لفهمهم من المتحرك غير هذا ولعدم
تبدل الامكنة عليه والعبرة للمعاني دون الالفاظ ولحسبوا عدم تبدل الامكنة
فاي حجة في حسبانهم [illegible] وهو لزوم السكون للساكن انه ان اريد بالسكون
ما يقابل الحركة الاينية الحقيقية فنلزمه ولا نسلم بطلانه والضرورة انما ينفي كونه
متحركا في الجملة وان اريد به ما يقابل الحركة مطلقا فلا نسلم لزومه فانه متحرك في الوضع
بالنسبة الى الامور الخارجة وفي المكان العرفي اعني ما يكون فيه الجسم ولا يكون
مختصا به كالصندوق للدرع قوله من اغلاط الوهم انتهى اقول ليت شعري لو كان هذا
من اغلاط الوهم فقولهم ان الجسم المعين باق مع تبدل الالوان لم لا يكون من اغلاط الوهم
ولم لا يتجه ان يقال ان مع كل لون جسم غير الجسم الذي كان مع لون اخر وهكذا قولهم ان
زيد الذي في ايام الشباب هو زيد الذي كان في ايام الطفولية لم لا يكون من اغلاط
الوهم ولم لا يتجه ان يقال انهما متغايران بحسب نفس الامر لكن الوهم لم يتنبه بسبب
مشاركتهما في بعض الصفات لتلك المغايرة وهكذا قولهم ان المكان غير المتمكن وانه
يبقى بعد خروج المتمكن عنه لم لا يكون من اغلاط الوهم ولم لا يتجه ان يقال ان ههنا
ليس مكان اصلا لكن الوهم لما راى البعد مشتركا بين الاجسام ونحو ذلك اخترع
ان هنا مكانا وبالجملة فتح ذلك الباب يجر الى السفسطة والحق احق بالاتباع وكيف لا
يكون القول بالبعد الموهوم صفاقة والحال انا نقول لا يخلو الامر من ان الذي يصلح للظرفية
على تقدير فرض انعدام الاجسام راسا يكون موجودا ام لا على الاول يلزم التخلف

التخلف لان المفارق لا يكون الا جسما وعلى الثاني يحصل المطلوب لانا لا نعني بالبعد
الموهوم الا عدم شيء [illegible] المفارق فان قيل انعدام الاجسام محال فيجوز ان يستلزم
محالا وهو عدم وجود المفارق قلنا انعدامها في نفسه ممكن وهذا يكفي على انا نجري
ذلك في فوق الفلك وعدم الاجسام هناك واقع على انا نقول كل محال لا يستلزم محالا
كما صرح به المحققون وبالجملة الوجدان السليم يحكم بان القول بالفراغ الموهوم وانه لو
انتفى لم يكن وجود الاجسام من اجلى الضروريات والمنكر مكابر كما هو دأب سائر
المنكرين للبديهيات قوله للتزام ذلك الى العقل لا يفرق بين الفلك وبين سائر الاجسام
في التمكن اصلا كما هو ظاهر فلو التزم احد ان المكان ليس للفلك فلآخر ان يلتزم
ان المكان ليس لشيء من الاجسام اصلا كيف وانا نعلم بداهة ان السطح الحاوي على الفلك
المحدد [illegible] بالنسبة الى حركته عندنا فلو كان هذا القدر في البعد يصح بدون الافتقار
الى المكان فليجز لكل جسم ذلك مع وجود بعض امارات المكان لها ومثل ذلك لا يجري
في الواجب تعالى لقيام الادلة على خلافه ولانه ليس بجسم فلا يتوهم الاشتراك اما ثانيا
فلانه [illegible] انها متضمنة لا يكاد يخلو الظاهر وهذا انما يستحسن عند ارباب العقول
[illegible] على بطلان ما قاله الواجبية قطعية اما بدون ذلك فالخروج عن مقتضى
الغرائز البشرية بان يتكلف امثال تلك التكلفات بعيد عن الانصاف واذا عرفت ذلك
فلنشرع في المقام الثاني اعني في البحث عن امكان خلو المكان عن الشاغل واستحالته
سواء كان المكان عبارة عن الابعاد او السطح الحاوي فاعلم ان اصحاب البعد الموهوم
[illegible] مع اصحاب البعد الموجود منهم ابو البركات من متفلسفة الاسلام جوزوا الخلاء
اعني مكانا ليس فيه متمكن والبعض الاخر منهم مع اصحاب السطح كافة احالوه
فانكروا الخلاء تمسكوا بانه مستلزم مساواة حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند
فرض معاوق اقل بنسبة زماني الحركة في الخلاء والحركة في الملاء قال القوشجي في توضيح

ذلك انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان وليفرض ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء فلا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة بتلك القوة بعينها في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ويرد عليه اولا انا لا نسلم امكان التماثل بين النسبة التي بين الزمانين وبين نسبة تكون بين الملائين بان يكون احدهما عدمية والاخرى وجودية وثانيا انا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء اذ يجوز ان لا يكون فرد من افراد الرقة ما يكون كذلك واجاب عن ذلك الشيخ في الشفا بان هذا البرهان لا يتوقف على امكان وجود المعاوق بالنسبة المذكورة وانا نقول ان زمان الحركة في الخلاء يكون مساويا لزمان حركة في معاوقة لو كانت موجودة وهذه مقدمة صادقة بيانا صدقها ان كل حركة في الخلاء فهو حركة في عدم معاوقة وهذه المقدمة ايضا صادقة فليست مساوية لحركة ذات معاوقة على نسبة ما لو كانت موجودة فيلزم من هذه المقدمات ان لا حركة في الخلاء بمساوية الزمان لزمان حركة في معاوقة ما لو كانت موجودة ويلزم من الاولى ان لا شي من الحركات في الخلاء بحركة في الخلاء هذا خلف انتهى قال المحقق الدواني يمكن تقرير هذه العبارة هكذا وتفصيله ان ههنا قياسين ينتج احدهما ان كل حركة في الخلاء فهي مساوية الزمان للحركة المفروضة وثانيهما ان لا شي من الحركة في الخلاء بمساوية الزمان للحركة المفروضة في المعاوقة المفروضة فيها فاذا ضم النتيجة الاولى الى النتيجة الثانية صار قياسا على هيئة الضرب

على هيئة الضرب الاول من الشكل الثاني وانتج لا شي من الحركة في الخلاء بحركة في الخلاء وهذا محال ... اي لزم من تحقق الخلاء والدخل في ذلك الحركة المفروضة فيها اذ على تقدير استحالتها يتم الدليل الا ترى انا لو صرحنا باستحالة وجود المعاوق بالنسبة المذكورة لتم المقصود مثلا نقول لو تحقق الخلاء لكان الحركة فيه مساوية الزمان لزمان تلك الحركة في الملاء الغليظ المستحيلة لكن ذلك التساوي ... نظهر من هذا انه لا يتوقف البرهان على امكان الحركة المفروضة والمعاوقة المفروضة فيها ايضا على امكان الحركة في الملاء الغليظ ايضا فتامل انتهى كلام الدواني اقول الجواب عن هذا بالمعارضة والحل اما المعارضة فنقول نصدق قولنا بعض الحركة في الملاء مساوية لحركة في الخلاء لو كان موجودا ولا شي من الحركة في الملاء مساوية لحركة ... لو كان موجودا فبعض الحركة في الملاء ليس بحركة في الملاء وايضا يصدق قولنا بعض المكان خال من الشاغل لو فرضنا وجود مكان على الفلك الاعلى ولا شي من المكان خال عن الشاغل فبعض المكان ليس بمكان ونظائر ذلك كثيرة جدا والحل ان الكبرى كاذبة ... ذلك ان حاصل قياسك ان كل حركة في الخلاء فهي مساوية لحركة في الملاء المعدود فكان موجودا ولا شي من الحركة في الخلاء مساوية لحركة في الملاء لو كان موجودا ونحن لا نسلم انه على تقدير وجود الملاء المحال لا يكون لحركة في الخلاء مساوية للحركة في ذلك الملاء ثم ان قولنا لا شي في الملاء الخ على تقدير وجود الخلاء كذلك وقس على ذلك بما قال الفاضل الجونفوري في الشمس البازغة انه يمكن تحرير هذا الجواب بنمط اخر بان نجعل المح اللازم صدق حملية هي ان الحركة مع معاوقة ما لها لا معها يرد عليه ما ذكرتم فان ذلك لا يلزم من فرض تحقق الخلاء والحركة فيها فقط بل من فرض معاوقة مخصوصة ايضا فجاز ان يكون استحالة اللازم لاستحالة المقاومة المخصوصة لا لاستحالة الخلاء او الحركة فيه لكنا نجعل المح اللازم صدق شرطية هي انه لو امكنت معاوقة

مخصوصة كانت الحركة في معاوقة لهي لا معها فلا يرد نقلك لان هذه الشرطية كاذبة
بالضرورة ولازمة لتقدير وجود الخلاء والحركة فيه على [illegible] لزم بطلان ملزومها
وامّا متوقف لزومها على امكان معاوقة مخصوصة كيف لا يستلزم صدقها [illegible] ذلك
الامكان فانّ صدق الشرطية لا يستلزم صدق المقدم ولا نفيه لا نسلم كذب الشرطية
لان تاليها وان كان محالا لكن اذا كان المقدم محالا جاز ان يستلزم المحال فيصدق الشرطية
ولا يستلزم لانا نقول ما ذكرت وان كان المشغوفون بالجدل يتوسلون به الى التشكيك في
ما كان على عيانا لكن يجب ان نعلم انا لا نستدل باستحالة التالي على كذب الشرطية بل نعلم
كذبها بالضرورة كما نعلم كذب قول القائل لو كان الجسم عرضا لكان واجبا بالذات فليس
كلمة [illegible] محال انتهى وانا اقول لعمري ان هذا الفاضل قد تشرب في قلبه حب الفلاسفة
ونقل بريقه تقليدهم فلا ترى لا يحوم حول التحقيق ويتكلم بكلمات لا يليق تصديق ذلك
انه تكلم في ذلك المقام بكلام لم يتفطن بما تحته من التهافت والتساقط بيان ذلك
ان ذلك الفاضل وائمته من قبل قد شمروا الاذيال عن ساق الجد في اثبات الملازمة بين
وجود الخلاء والملازمة الرتبية وبين مساواة حركة عديم المعاوق مع حركة المعاوق بكل غث و
سمين وعلى ذلك اي ثبوت الملازمة بينهما بناء دليلهم فان حاصل [illegible] انهم ان الملازمة
ثابتة بالبيان واللازم باطل فالملزوم مثله فالذي يريد اتمام هذا الدليل بابطال هذه
الملازمة لا ينبغي ان يعد من العقلاء ومع تسليم هذه الملازمة والقول بان صدق الشرطية
لا يستلزم صدق المقدم كما صرح به لا يحكم بكذب الشرطية الا من يكون به جنة كما لا يخفى
وثالثا انا سلمنا امكان قوام على النسبة المذكورة لكنا لا نسلم معاوقة كل قوام فلم لا يجوز
ذلك القوام غير معاوق اصلا وايضا نقول لا يخلو اما ان يجب ان يكون الحركة بلا معاوقة
الملاء في زمان او لا على الثاني فلا استحالة من ذلك المحال لا لوجود الخلاء وعلى الاول فنقول
بعض زمان الحركة بازاء نفس الحركة وهو ينبغي ان يكون محفوظا في كل من الحركات الثلث و

الثلث ولا بد من الزيادة على ذلك في الملائين بازاء المعاوقة بخلاف الحركة في الخلاء فانها يجب
ان يكون خالية عن [illegible] فلا يلزم [illegible] تساوي زمان حركة ذي المعاوق مع زمان حركة عديمه
فلا استحالة هكذا قال المحقق الدواني اقول الحركة بدون ذلك المعاوقة مستحيلة في
الواقع لكنه ممكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم بطلان الاستدلال لانه انما يلزم من الاعتراف
بان الحركة بدون معاوقة من الملاء غير ممكن الوقوع في الزمان بحسب الواقع الاعتراف بكونه غير
ممكن الوقوع فيه على تقدير تحقق الخلاء وحاصل البرهان انه لو امكن الخلاء لامكن الحركة فيه و
لا محالة يكون في زمان وهلم جرا الى اخر الدليل انتهى اقول هذا تطويل بلا طائل فان غرض الشارح
من هذه التشقيق انما هو على تقدير وجود الخلاء وقد ابطل كلا من الشقين فاذا اخترت
شق الامكان توجه لاستحالة كلامه على هذا الشق فلا جدوى بذكر [illegible] الشق
وقد تكلف لابطال هذا الشق بان تقدير وجود الخلاء يقتضي جواز وجود فرد الحركة بدون
وجود المشخص بيان ذلك ان المعاوق الداخلي والخارجي من مشخصاته لان الحركة من حيث
هي لا تقتضي زمانا معينا اصلا ولا نظر الى قبول الحركة للقسمة الى غير النهاية يكون كل
حركة فرضت منقسمة الى اقسام واقعة كل واحد منها في زمان اقل من زمان الحركة التي
هذه اقسام لها وهلم جرا الى ذلك فلا بد ان يكون تحدده على حد من السرعة والبطوء شيء خارج
عنها وهو ليس الا المعاوق فاذا فرضنا وجود الخلاء ووجود حركة جسم معين فيه يلزم ان
يوجد فرد من الحركة بدون المعاوق الذي هو الملاء ووجود الشيء بدون المشخص محال
مطلقا على انه يلزم في ذلك المقام مساواة زمان حركة ذي المعاوق مع زمان حركة عديمه و
هذا محال اخر ولا يخفى عليك ان هذا تسليم لان حركة الجسم لا يمكن في الخلاء على تقدير وجوده
واختيار للشق الثاني وكان مبنى الكلام على تناهيه ممكنة على فرض وجوده فح يتم ان الدليل
لو تم لدل على ان الحركة في الخلاء محال لا على ان الخلاء في نفسه محال كما كان يتجه على الشق الثاني
وبالجملة القول الفيصل الذي لا يصدق قولنا لو كان الخلاء موجودا لكان وجود ماهية الحركة بدون

التحقيق

ان يكون مع

الفرد ممكنا وثبتت تلك الملازمة اتجه ان يقر ان التلمس باطل فالمقدم مثله لكن الشان
في اثبات الملازمة فانها ممنوعة لجواز استحالة الحركة فيه او امتناع وجود الحركة المنحصرة
فيه بان يكون عدم المعاوق الخارجي مع المعاوق الداخلي في الحركة القسرية او مع الطبيعة
في الطبيعية ليس المحددات اي يكون من شان عدم المعاوق الخارجي
الجسم مع هذا القسر او مع تلك الطبيعة في مسافة مخصوصة بقدر معين من الزمان ومع
العايق بازيد من ذلك اللهم الا ان يقر انا انما نبطل الخلو الامر المسمى بالمكان مع نقد
امارات المكان فيه كما هو مذهب القائلين بالخلاء اما لو التزم ملتزم انه على تقدير الخلو
ينسلخ عن امارات المكان فلا كلام لنا معه وح لا يتم الدليل على امتناع الخلو مطلقا
او نقول امتناع الحركة في المكان على تقدير خلوه ضروري لان الحركة فيه اسهل
ولا يخفى ضعفه لانهم قد تمسكوا باستحالة الخلاء على استحالة وجود عالم اخر كما عرفت
وهذا انما يتم اذا قام الدليل على امتناعه مطلقا وايضا الدليل على استحالة الحركة في الخلاء
وهو وجود النسخة بدون المنحصر ومساواة زمان حركة ذي المعاوق مع زمان حركة عديم
المعاوق وهذا دائر بين استحالة الخلاء وبين استحالة الحركة فيه وبين استحالة فرض
النسبة على الوجه الذي عرفت وبين استحالة المجموع فاسناد الاستحالة الى الخلاء
فقط بدعوى الضرورة غير مسموع ومع ذلك فاحتمال الامكان وجود الحركة المنحصرة في صورة
الخلاء باق ومع قيام ذلك الاحتمال يبطل الاستدلال وقد تكلفوا لابطال هذا الاحتمال
فقالوا ان الحركة في اية مسافة كانت انما تستدعي مطلق الزمان اذ اي قدر تفرض من
الزمان بازاء نفس الحركة في مسافة يمكن ان يقع حركة في تلك المسافة في اقل منه لجزء
الميل والقوة الطبيعية انما تقتضي الحصول في المكان فكيف تقتضي التراخي فيه لكن لما
كانت مفارقة للمكان ولا يمكن من الحصول الذي بدون الحركة اقتضت الحركة في المسافة
التي بينهما واما تحديد زمان الحركة فكلا فان اي حد فرض عنه يكون الحركة في اقل

في اقل منه اسرع وهي بالطبيعة اليق وليس للسرعة حد ينتهي اليه فالميول الطبيعية لا
يمكن ان يتحدد بها حد من السرعة ان اختلفت قوة وضعفا وانما يظهر التفاوت بينها
بحسب المعاوقة فيختلف انكسارها في المعاوقات ثم يتحدد حد من السرعة ويتفاوت
التفاوت فاذا فرض تحركه في مسافة معينة يتحدد من السرعة باعتبار قوة الطبيعة و
المعاوق فلا محالة يتحدد بها زمان منطبق على مسافة محدودة باعتبار المسافة والقوة والمقاومة
فاذا تنصفت المسافة مثلا مع اتحاد القوة والمقاومة انتصف الزمان واذا انتصفت القوة
مع اتحاد المسافة والمقاومة تنتصف السرعة وتضاعف الزمان واذا انتصفت المقاومة
تضاعفت السرعة وتنتصف الزمان وبالجملة اذا اختلف اي واحد من الثلثة فقط اختلف
الزمان بحسبه وكان الكل انما يتحدد به لا ان قدرا منه بازاء الباقي فيكون محفوظا
وقدر اخر بازاء ما يختلف فقد لاح انه لا بد في تحديد الزمان في الحركات
الطبيعية من معاوق وكذا في القسرية اذا كان القاسر طبيعة هذا محصل ما قالوا
لعمري انهم ما فهموا غرض المعترض فان غرضه كما هو ظاهر انا نقول ان هذا الحجر الواحد
المعين مثلا في هذه المسافة المعينة من الخلاء المفروض يمكن ان يتحرك فيه ام لا فان
لم يتحرك فيه لزم ... انه سلم غير تام لانه فرع حركة هذا الحجر في تلك المسافة من الخلاء و
تقولوا انه يمكن ان يتحرك فنقول حركته فيها لا محالة يكون في قدر معين من الزمان
بالاتفاق والضرورة ولا شك ان هذا الحجر لو تحرك بمثل هذه الحركة في ملاء اي
ملاء كان كان زمانها ازيد من ذلك القدر المعين من الزمان والا لزم مساواة
زمان حركته مع عدم المعاوق مع زمان حركته مع المعاوق فلا بد ان يكون ذلك القدر
المعين من زمان حركة ذلك الحجر المفروض محفوظا مشتركا في جميع ازمنة حركات ذلك
الحجر مع فرض اشتراك الجميع لخصوصيات المعتبرة في الحركة المفروضة في الخلاء سوى الخلاء
وبازاء كل ملاء زيادة بحسبه فلا يلزم الاستحالة ولا يرد عليه بل لا يتوجه اليه اصلا

ما نقوهو ابه كما لا يخفى فان كلامنا ليس فى مطلق الحركة وليس مطلوبنا اثبات اقتضا
مطلق الحركة قدرا معينا من الزمان حتى يتجه قولكم ان مطلق الحركة لا يقتضى قدرا معينا
من الزمان بل كلامنا فى حركة جسم مخصوص فرضنا حركته تارة فى الخلاء وتارة فى
مع اعتبار جميع الخصوصيات كما عرفت وبوجه اخر نقول كما ان الطبيعة لا تقتضى الحركة
لعدم امكان حصول الجسم الذى هى فيه فى المكان بدون الحركة على ما اعترفتم فلا يجوز
ان تقتضى قدرا معينا من الزمان لاستحالة قطع ذلك الجسم المعين بالحركة نفسها
تلك المسافة المعينة فى الخلاء فى اقل من ذلك القدر من الزمان وحاصل ذلك
ان طبيعة ذلك الجسم لا تقتضى الا الحصول فى المكان لكن لما لم يمكن حصوله فى
المكان الا بقطع المسافة الخلائية فى قدر من الزمان لا جرم كان بازاء تلك الحركة
قدر من الزمان وبازاء الملاء قدر اخر ولقد تجشم فى تلك المقام بحث المحقق
الدوانى على اصل الدليل على ابطال الخلاء حيث قال ههنا بحث وهو ان نسبة
زمان الحركة الى زمان حركة اخرى كنسبة مجموع معاوقات احديهما الى مجموع معاوقات
الاخرى لا كنسبة فضل المعاوق فى احديهما على معاوق الاخرى الى فضل معاوق الثانية
على معاوقها ولو كان كذلك لزم ان لا يختلف عدة المعاوقات فى حد ما فى لما فرضنا
اشتراك الحركات الثلث فى معاوقات مخصوصة ثم فرضنا ان احديها خالية ان معاوق زائد
والاخرى مقارنة لمعاوق واحد من القوة والضعف والثالثة مقارنة لمعاوق ضعف
نسبة الى المعاوق الاول كنسبة زمان الحركة الاولى الى زمان الثانية والتقدير ان
زمان الحركة الى زمان حركة اخرى بنسبة فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم المحذور
ان يكون زمان عديم المعاوق الزائد مثل زمان المعاوقة الزائد الضعيف اذا
تقرر هذا فنقول لو فرضنا الحركة الخيرية فى الخلاء تارة وفى الملاء الغليظ تارة و
فى الرقيق اللطيف اخرى فلا يخلو اما ان نفرض تلك الحركة بدون الميل الطبيعى

الطبيعى المعاوق او معه فان كان بدونه فنقول الحج انما يلزم من فرض الحركة القسرية بدون
المعاوق الطبيعى بدونه ثم فيتم باستحالته فلا يتم دعوى ان الحج انما لزم من الحركة فى
الخلاء بدون فرض مع المعاوق الطبيعى فنقول المعاوق الطبيعى يتحقق فى الحركات
كلها فنفرضه فى الملاء الرقيق المعاوق على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء
الغليظ ولا يكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى مجموع معاوقى الملاء الغليظ نسبة
زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ فيكون نسبة مجموع المعاوقين فيه الى مجموع
معاوقى الملاء الغليظ نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء الغليظ مثلا اذا فرضنا
زمان الحركة فى الخلاء ثلث زمان الملاء الغليظ وفرضنا قوام الملاء الرقيق ثلث
قوام الغليظ والمعاوق الطبيعى مساويا يكون نسبة مجموع معاوقى الرقيق و مجموع معاوقى
الغليظ نسبة واحد وثلث الى اثنين فيكون زمان الرقيق بالقياس الى زمان الغليظ على
هذه النسبة ولا يلزم المحذور لانه نفرض مطلق الحركة القسرية بدون التعرض لوجود
المعاوق الطبيعى وعدمه لانا نقول هى فى الواقع لا تخلو عن مقارنة المعاوق او عدمه
وعلى التقديرين لا يتم البرهان كما فصلناه او نقول مطلق الحركة القسرية انما يمكن
بوجودها مع المعاوق الطبيعى فلا يتم الدليل كما لا يتم اذا اعتبر معه على ما قررناه انتهى
لا يخفى عليك انه لاح من قوله فنقول المحال انما يلزم من فرض الحركة القسرية بدون
المعاوق الطبيعى الى اخره ومما سبق ايضا ان اتمام الدليل موقوف على اثبات امكان الحركة
فى الخلاء فما لم يثبت امكانها فى الخلاء لم يتم الدليل وما كان مقصود القوشجى من قوله على
تقدير تسليم فالاستحالة من ذلك الحج الا ذلك غاية الامر ان حكم الدوانى باستحالة الحركة
فى هذا البحث كان مستندا بان وجود الحركة بدون المقتضى محال وكان كلام القوشجى مبنيا
على الشق الذى فرضنا ان المستدل اختاره والتزم ان الحركة فى الخلاء محال وعلى تقدير
امكان الحركة فى الخلاء كان كلام القوشجى ايضا تاما اعنى عدم لزوم مساواة الحركتين

كما اوضحنا انتقض كلام القوشجي منه على الوجه الذى عرفت بعينه وقد حرر الفاضل
الجونفوري مضمون ما ذكره المحقق الدواني بوجه اوضح مما ذكره المحقق وانى فلا باس
فى ذكره توضيحا لما نحن بصدده من اثبات امكان الخلاء وفى الفضل مما فى
به الاعداء فاقول قال ذلك الفاضل انهم يستعملون هذه الحجة فى خطاب [illegible]
فى اثبات معاوق الخارجى وابطال الخلاء بفرض حركة فى الخلاء وحركتين فى
ملائين تكون نسبة مقاومة الارق منهما الى مقاومة الاخر كنسبة زمان
الحركة فى الخلاء الى زمان الحركة فى الملاء الاخر فيكون زمان الحركة فيه كزمان
الحركة فى الخلاء فيكون الحركة مع معاوقة مثلها بلا معاوقة كما عرفت وتارة فى اثبات
المعاوق الداخلى فى الحركة القسرية ووجوب ميل طبيعى وذلك بفرض تحريك واحد
لجسم خال عن معاوقة ميل طبيعى فى مسافة محدودة والثانى مع مقاومة ميل
طبيعى والثالث يكون نسبة ميله الى ميل الثانى كنسبة زمان حركة الخالى
الى زمان حركة الثانى فيكون زمان حركته كزمان حركة الخالى فيكون الحركة مع
معاوقة كلا معها ويرد عليه فى المقامين ان الحجة انما تنتهض على اثبات مطلق
المعاوق لا على حصول شئ من قسمين ولا على كون المعاوق الخارجى الملاء وتفصيله
فى المقام الاول ان فرضت الحركة فى الخلاء بلا معاوق يمنع جوازه اذ لا بد
فى تحديد زمان الحركة من معاوق وان فرضت مع معاوق داخلى او خارجى
غير قوام الملاء فالحركة فى الخلاء ان فرضت بدون ذلك المعاوق فلا استحالة
فى مساواة زمان الحركة فى الملاء الارق وفى الاخرى غيره داخلى او خارجى
وان فرضت معه فلا نسلم لزوم مساواة زمان الحركة فى الملاء الارق لزمان
الحركة فى الخلاء لان الزمان قد تعين قدر منه بازاء تعين المسافة والقوة
والحركة والمعاوق المشترك ويكون هذا القدر محفوظا فى الحركات ويزيد فى

لزمان الحركة فى الخلاء اذ كل منهما مع معاوق لكن المعاوق مع احدهما خارجى

ويزيد فى الملاء بسبب مقاومة قوام الملاء قدر اخر ويختلف هذا القدر الزائد باختلاف
قوام الملاء فيكون فى الملاء الارق اقل منه فى الملاء الغليظ ولا يكون زمان الحركة
فى الخلاء الا اقل مساويا لزمان الحركة فى الخلاء لان نسبة زمان الحركة فى الملاء الارق
كما فى زمان الحركة فى الملاء الاغلظ الى مجموع المعاوق فى الحركة فى الملاء الغليظ ليكون
كنسبة فضل المعاوق فى الحركة فى الملاء على المعاوق فى الحركة فى الخلاء حتى يكون
زمان الحركة فى الملاء الرقيق كزمان الحركة فى الخلاء دون نسبة زمانى الحركتين
كنسبة فضل المعاوقين فيهما على المعاوق فى ثالثه لم يتحدد عدد المعاوقات حد اذ
كما فرض اشتراك ثلث حركات فى المعاوقات المخصوصة واكتفى فى احديها على تلك
المعاوقات وفرض فى اخرى معاوق زائد على حد من القوة وفى الثالث ضعف
نسبة الى المعاوق الاول كنسبة زمان الحركة الاولى الى زمان الحركة الثانية والتقدير
ان نسبة الزمان الى الزمان كنسبة فضل المعاوق الى فضل المعاوق لزم التخلف و
فى المقام الثانى ان الحركة بلا معاوقة الميل الطبيعى ان فرضت بلا معاوق اصلا يمنع
جوازها وان فرضت مع معاوق خارجى كقوام الملاء مثلا فالحركة مع مقاومة الميل
المفروض بلا مقاومة خارجية فلا استحالة فى مساواة زمان الحركة مع مقاومة الميل
الطبيعى الاضعف لزمان الحركة بلا معاوقة الميل اذ كل منهما مع معاوق لكن المعاوق
فى احديهما داخلى وفى الاخرى خارجى وان فرضت معه فلا نسلم لزوم مساواة زمان
الحركة مع مقاومة الميل لمثل ما عرفت ثم قال ان الحجة اذا استعملت فى ابطال الخلاء فى الامكنة
المحدودة كما بين السماء والارض كان ادعى ان يتم بشهادة البديهة بانه ان وجد هناك خلاء
وارسل فيه حجر منفصل من الارض تحرك لا محالة الى السفل وليس هناك معاوق
داخلى البتة لان الطبيعة فى البسيطة لا يتصور فيها المعاوق الداخل ولا كان هناك
قوى مخالفة او اضعف قوة واحد امرين متضادين ولا خارجى ايضا لان المعاوق

تعلق نسبة مجموع المعاوق فى الحركة فى الملاء

الخارجي اما قوام الملاء وقد فرض عدمه واما غيره والضرورة قاضية لعدم توقف
حركة ذلك الجزء من الارض الى معاوق غير الملاء فلم لا يجوز ان تكون حركته بلا معاوق اصلا
فليتامل فيه واما اذا استعملت في ابطال الخلاء مطلقا فلا يتم لجواز ان لا يكون فيه
حركة طبيعية لتشابه اجزائه بل ارادية او قسرية راجعة اليها وح يكون [illegible] الى
حال الحركة من السرعة والبطوء على ما حرر لكن الشيخ قال ان النفس ايضا انما تحرك باحداث
ميل يختلف بالشدة والضعف حتى ان ذلك ليحس مع التسكين المقاوم للحركة كما يحس في
المتحرك طبعا اذا قووم فمنعت الحركة وذلك الميل يختلف بالقوة والشدة ويلزمهما ما يلزم
الميل الطبيعي انتهى ولو تتم الحجة البتة اذا استعملت في اثبات الميل الطبيعي لان وقع
الملاء من جهة استحالة الخلاء ففيها يكفي للمعاوق الداخلي في تحقيق نسبة بين الزمان في الملاء ويلزم
مساواة زمان الحركة مع معاوقة الميل لزمان الحركة بلا معاوقة الميل واي فرق بين
الحركة الطبيعية في الملاء والحركة القسرية المفروضة بلا معاوق طبيعي في الملاء ايضا
فان كلا منهما حركة من مفيض مع وجود معاوق خارجي وعدم معاوق داخلي فما
بال الاولى جازت دون الثانية هذا ما لاح لي الى الان ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا
انتهى فيه اولا انه لقائل [illegible] ان يقول ان دليلكم على امتناع [illegible] الحركات في [illegible]
على امتناع الخلاء في خارج العالم والامكنة المتجددة فاذا سلمتم ان الدليل على امتناع
خارج هذا العالم غير تام حصل مطلوبنا من امكان تعدد العالم تماما اشار اليه من
اتمام الدليل بناء على ما ذكره الشيخ من وجود لوازم الحركة الطبيعية في الارادية والقسرية
ايضا فيه انه ان كان مراد الشيخ انه يحدث في المتحرك بالحركة القسرية والارادية
مبدأ الميل على حسب ارادة المتحرك فهذا لم يعرض لنا لان ذلك المبدأ انما يحدث الحركة
على حد من السرعة والبطوء على وفق ارادة المتحرك وان كان مراده ان من خواص ذلك المبدأ
عدم كونه مستتبعا للحركة كالطبيعة بعينها فمن يمنعه وتاييده ما يجد في قوله كاد ان يتم

ان يتم لشهادة البداهة من الغرابة لا يخفى فان من يقيم البرهان عقيب على امتناع
الحركة بدون المتخصص وانه قلت [illegible] فرض الحركة بدون المعاوق كيف يدعي البداهة
في امتناع تلك الحركة من غير فصل يجوز للاذهان او تبدل الراي فلعله الى ذلك اشار بقوله
فتعقبا عن قال الثالثة لو تم دعوى البداهة لوقعت مناقضة بوجه اخر فان قوله ان الحجة
انما تنهض على اثبات مطلق المعاوق الح تسليم ورضا بكون الدليل تاما على اثبات
مطلق المعاوق ثم دعوى البداهة على ضرورة تحرك جزء من الارض الى المركز بالحركة الطبيعية
لو ارسل في الخلاء والحكم بعدم المعاوق وهناك مستلزم للحكم بعدم افتقار الحركة الى
المعاوق اصلا وهذا تهافت كما لا يخفى واعلم ان الفاضل المذكور بعد ذكر الاشكال الذي
حكيناه عن المحقق الدواني دعم ذلك الفاضل مع ما يتعلق به كما عرفت ذكر الاشكال الاخر وها
نحن نذكره مع ما يتوجه عليه فنقول قال ذلك الفاضل في تحرير هذا الاشكال هكذا ان المعاوق
الخارجي والداخلي الذي جعلوه مصحح انما يكسر من قوة الميل وبضعف القوة الطبيعية للمتحرك
او القاسر كضعف قوة الماء عن قوة الارض مثلا ايضا يكسر قوة الميل فان ضعف
طبيعة المتحرك او القاسر مع [illegible] القوة لا يكفي في تحديد الميل لانها وان كانت في غاية
الضعف انما تقتضي حصوله في المكان في اقصر ما يمكن فليكن مع المعاوق الذي يثبتونه
ايضا كذلك لان الميل المتحصل بذلك المعاوق ميل طبيعي او قسري حدث فيه ضعف
بسبب ذلك المعاوق ولهذا قالوا ان ذلك الميل انما يقتضي الحصول في الحيز في اقصر
ما يمكن فلا يتعلق الزمان به فعليهم بيان الفرق بين الصورتين وهذا المقام
مجموضة حقيق بتامل دقيق عسى الله ان ياتي بالفتح او امر من عنده كذا قيل اقول
لعل الفرق هو ان الطبيعة قوية كانت او ضعيفة تقتضي الحصول في المكان ولا تقتضي
تراخيه وليس هناك امر اخر يقتضي التراخي واما في صورة المعاوق فالطبيعة تقتضي
الحصول والمعاوق يقتضي [illegible] ثم لو على منعها بالكلية اوجب التراخي بقدر قوته وهذا ا

ظاهر جدا فى المعاوق الخارجى لا سيما الملاء فانه ليس ينكسر به الميل بل الميل بحاله و
المعاوق نفسه بقوته عن مقتضاه من سرعة الحركة واما المعاوق الداخلى فى ... يعمل
القسرى مثلا فيكسر قوة الميل ويتجدد به ميل ضعيف فجاز ان يذهب الى عدم
تجدد الزمان به انتهى اقول لا يخفى عليك عدم توجه ما ذكره هذا الفاضل
التفرقة الى ما تفطن به القائل من الاشكال فان مقصوده كما هو ظاهر ان البطء
فى الحركة انما هو بسبب ضعف قوة الميل وضعف قوة الميل كما يكون بسبب المعاوق
كذا يكون بسبب ضعف الطبيعة فلم يكون ضعف قوة الميل الحاصل بسبب المعاوق محددا
للحركة ولا يكون ضعف قوة الميل الحاصل بسبب ضعف الطبيعة محددا او كما ان
الطبيعة والميل الضعيف يقتضى الوصول على اقصر ما يمكن كذا الباقى من قوة الميل
بعد الذهاب من مزيد القوة بسبب معارضة المعاوق يقتضى الوصول على اقصر ما
يمكن فلم يمنع التحديد فى الصورة الاولى دون الثانية واذا عرفت حال مستمسكهم
على امتناع الخلاء فاعلم ان الفخر الرازى استدل على امكان الخلاء فى نهاية العقول بانا
اذا وضعنا سطحين مستويين بحيث تلاقى كلية احدهما كلية الاخر ثم رفعنا احدهما عن
الاخر فاما ان يرتفع كلية احدهما عن كلية الاخر دفعة او لا دفعة والثانى باطل لان
ارتفاع الاجزاء المفروضة فى احد السطحين لو لم يرتفع سائر الاجزاء المفروضة فى ذلك
السطح لزم تفكك اجزاء ذلك السطح بعضها عن بعض والقول بالتفكك باطل بالحس فثبت
ان احد السطحين يرتفع عن الاخر دفعة فلا يخلو اما فى اول زمان ذلك الارتفاع اما ان
يحصل بين السطحين جسم او لا يحصل فان حصل فلا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا
بينهما قبل ذلك ثم عند الارتفاع فى ذلك الجسم لم يحصل الخلاء او ما كان موجودا بينهما و
الاول باطل وذلك لان ملاقاة سطح لسطح اما ان يكون ممكنا او لا يكون فان لم يكن ممكنا
فالخلاء لازم لان سطح كل جسم اذا لم يكن ملاقيا لسطح جسم اخر كان بين كل جسم خلاء و

خلاء وان كان ممكنا فنحن نفرض دليلنا فى ارتفاع سطح عن سطح اخر كان ملاقيا له
بكليته وعند ذلك اذا وضعنا جسما على جسم فلا نضر بان لا نعلم انه هل كان بينهما
جسم ام لا لانا بينا ان السطح المنطبق على السطح الاخر يمكن ارتفاع كلية احدهما عن
كلية الاخر فان علمنا بهذا الامكان كافيا فى المطلوب لان القول بالخلاء اذا كان لازما
عند فرض وجود هذا الممكن كان محالا لما بينا ان اللازم وجوده عند فرض وجود الممكن
وجب ان لا يكون محالا واما الثانى فقيل انه حصل فيما بينهما جسم عند حصول الارتفاع
فذلك الجسم لا يخلو اما ان يقال انه كان موجودا قبل ذلك او يقال انه انما حدث
فى ذلك الوقت والاول على قسمين لان تلك الاجسام اما ان يقال انها كانت
محتبسة فى مسام السطح الاعلى والاسفل او يقال انها انتقلت اليه من الخارج و
الكل باطل لانا اما ان نقول الجسم مركب من الاجزاء التى لا تتجزى او لا نقول بذلك
فان قلنا بالاول استحال ازدياد مقدار الجسم لان ازدياده يكون بازدياد مقادير اجزائه
واذا ازداد مقدار كان كل جزء عند ازدياده قابلا للانقسام فيكون الجزء الذى لا
يتجزى قابلا للانقسام وانه محال واذا امتنع ان يكون تالف الجسم من الاجزاء يمتنع
القول بتزايد المقادير فنقول الاجزاء التى كانت محتبسة فى تلك المسام ان خرجت
عنها بقيت المسام خالية وان لم تخرج عنها بقى ما بين السطحين خاليا واما ان لم نقل
بتالف الجسم من الاجزاء فنقول لا معنى للمسام الا الثقب الموجودة فى السطح ولا بد و
ان يكون بين كل ثقبتين سطح متصل ولا يلزم تالف الجسم من الاجزاء ثم اذا ارتفع
احد السطحين المنطبقين عن الاخر دفعة فلا بد وان يرتفع كل واحد من تلك السطوح
الصغيرة المتخللة للمسام عما يحاذيها دفعة فلا يمكن ان يقال انه يحصل فى وسط ذينك
السطحين الصغيرين اجسام كانت محتبسة فى مسامها لانا فرضنا ان هذين السطحين
لا مسام فيهما اصلا ... وقيل ان تلك الاجسام انتقلت الى ذلك الوسط من

امكان الخلاء حجة الرازى على

الخارج فتلك الاجسام اما ان يقف انها يحصل في الوسط قبل مرورها بالاطراف وهو
القول بالطفرة المعلوم فساده بالضرورة او يقف انها تحصل اولا في الطرف ثم تنتقل من الطرف
الى الوسط فحينئذ يلزم خلو الوسط عن الاجسام حين ما كانت تلك الاجسام في
الطرف واما ان قيل ان الجسم يحدث بينهما في اول زمان الارتفاع حتى لا يحصل الخلاء
فنقول اما اولا فهذا انما يتم على مذهب من يثبت الفاعل المختار والفلاسفة ينكرونه و
اما ثانيا فهو ان صحة احداث الله تعالى جسما اخر فيما بين السطحين يتوقف على ارتفاع
احدهما عن الاخر فلو توقف صحة ارتفاع احدهما عن الاخر على احداث الله تعالى جسما
~~فيما بين السطحين يتوقف على ارتفاع احدهما عن الاخر فلو توقف صحة ارتفاع~~
احدهما عن الاخر على احداث الله تعالى ذلك الجسم فيما بينهما لزم الدور وانه باطل
فثبت ان احد السطحين اذا ارتفع عن الاخر فلا بد ان يبقى ما بينهما خاليا عن
كل الاجسام في تلك اللحظة اللطيفة فثبت ان الخلاء ممكن واجيب بان ارتفاع السطح
انما يكون بالحركة ولا بد لها من زمان فيتحرك في ذلك الزمان جسم من الطرف الى الوسط
وتحقيقه ان اللامماسة الحاصلة بعد المماسة وان كانت حاصلة في زمان
الحركة وكذا في كل آن يفرض في ذلك الزمان غير الآن الذي هو طرفه فلا شك انها بدايته
ليس حصولها على سبيل التدريج والانطباق على الحركة حتى لا يكون طرف حصولها انا
اصلا لكنها انما تحصل بالحركة وليس لحدوثها اول آن بل كل آن يفرض في زمان الحركة
كان قبله قدر من زمان الحركة وكانت فيه اللامماسة فيجوز ان يتحرك فيه الجسم
الحالي من الطرف الى الوسط انتهى ولا يخفى عليك ان اللامماسة كما لا يحصل الا بالحركة
كذا حدوث تحرك الجسم الحالي من خارج الجسمين المنطبقين الى وسطهما لا يكون
الا زمانيا ومعلوم ان حدوث الحركة غير بقاء الحركة ووصول الحالي الى مركز الجسمين انما
يحصل ببقاء الحركة فيقتضي زمانا غير زمان حدوث الحركة فحينئذ يلزم الخلاء لا محالة في جملة

٢٠

بالجملة زمان حدوث حركة الحالي بازاء زمان حدوث الانطباق والخلاء بين السطحين
ان لم يتصور بقاء الحركة فيلزم الخلاء في زمان حدوث الحركة لا محالة ولئن تنزلنا عن
ذلك كله وقلنا باستحالة الخلاء فلم لا يجوز ان يكون العالمان في ثخن جسم اخر
وايضا لما قلتم بفناء تلك الافلاك فلم لا يجوز ان يخلق الله تعالى افلاكا اخر اكبر
من تلك الافلاك فيكون العالم حينئذ اكبر من ذلك العالم ولا استبعاد عند
المليين في ذلك ... احتجوا على استحالة وجود العالم الاخر بان العالم الثاني لو صدر
عن الله تعالى لزم القول بالتثنية وانه باطل وان صدر عما صدر عنه العالم الاول لزم
ان يصدر عن العلة الواحدة معلولان وانه محال وبان العالم الثاني لا بد وان
يكون واقعا في احد جوانب العالم الاول فوقوعه في ذلك الجانب دون سائر الجوانب
اما ان يكون لان ذلك الجانب امتاز عن سائر الجوانب او ليس كذلك فان كان الاول
كانت الاحياز المختلفة حاصلة خارج العالم والاحياز انما تختلف بسبب جرم محيط وخارج
الجرم المحيط لا توجد الاحياز المختلفة فوجب ان لا يوجد خارج الجرم المحيط عالم اخر وان
كان الثاني كان حصوله في ذلك الجانب مع كونه متساويا لسائر الجوانب سواء قيل انه
بتخصيص فاعل مختار او لم يقل به يقتضي ترجح الممكن على الاخر وانه محال وان العالم
الثاني لو حصل فيه نار وهواء وماء وارض لكانت تلك العناصر مساوية لهذه العناصر
الموجودة في عالمنا هذا في الماهية والاجسام المتساوية في الطبيعة امكنتها واحدة
وكل جسم فانه بالطبع يتحرك الى مكانه فاذن يجب ان يتحرك ارض كل واحد من العالمين
الى وسط العالم الثاني ثم ان وسط كل واحد من العالمين ملائم للارض الحاصلة فيه
فيلزم ان يكون كل واحد من الارضين في موضعه لحصوله في حيزه الطبيعي وحركته عنه
لخروجه عن وسط العالم الثاني الذي هو حيزه الطبيعي فيكون كل واحد من الارضين
ساكنا متحركا وانه محال والجواب (؟) الكلام في ان الله تعالى لا يصدر عنه الا فعل واحد

اما لو اذا كان تعالى غير قادر ولما بينا بالادلة كونه قادرا بطل كلامهم هذا على انا بينا
مضى ركاكة ادلتهم فى ان العلة الواحدة لا يصدر عنها الا معلول واحد [illegible]
اختصاص العالم الثانى باحد جوانب العالم الاول يكون لاجل ان المختار يخصصه
به والقدح فيه قدح فى الفاعل المختار وقد مر الكلام فيه وانا لا نسلم ان لكل جسم
حيزا طبيعيا ثم ان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ان هذا العالم هيولى ارض
العالم الثانى يكون مخالفة لهيولى ارض هذا العالم فلا جرم لا تطلب ارض ذلك العالم
وسط عالمنا هذا كما ان الافلاك مع استوائها فى الجسمية متخالفة فى الهيولى حتى
وجب اختصاص كل واحد منها بموضع معين ووضع معين ومقدار معين ثم ان سلمنا
تساوى الارضين فى تمام الماهية ولكن لم لا يلزم انجذاب كل واحد منها الى وسط العالم الا
كما لا يجب انجذاب كل قطعة من الارض الى حيز القطعة الاخرى [illegible] من الوجوه
العشرة الدالة على بطلان المعاد بالمعنى الثانى وهو ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال
غير متناهية فقد استدلوا على ذلك بان القوى الجسمانية لا بد وان يكون سارية فى
الجسم والجسم منقسم ابدا والحال فى المنقسم منقسم فالقوة الجسمانية منقسمة فبعضها
ان قوى على ما قوى الكل كان الجزء مساويا للكل وهو محال وان لم يقو كان قوى البعض
لا محالة اقل من قوى الكل فاذا ابتدأت القوة مع جزئها بالتحريك من مبدء
خاص فلا بد وان ينتهى فعل الجزء الى حيث لا يقوى بعد ذلك على التحريك والا لما
ظهر التفاوت بين الجزء والكل فاذا كان كذلك كان فعل الجزء متناهيا واذا كان
فعل الجزء متناهيا كان فعل الثانى ايضا متناهيا لانه ايضا جزء الكل فثبت ان
قوى القوى الجسمانية متناهية ورد ذلك بانا لا نسلم ان القوة الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية وبيانه من ثلث اوجه الاول انهم ان لا دوام على ذات وجود
القوة الجسمانية ودوام عليها [illegible] ذات القوة الجسمانية [illegible] ممكن لذاته

ممكن لذاته والممكن لذاته لا يصير ممتنعا لذاته فاذن امكان هذه الامور لا نهاية
له واذا كان كذلك بطل القول بوجوب كون القوى الجسمانية متناهية الفعل [illegible]
ان النفس الفلكية التى هى المباشرة للتحريك عندهم جسمانية مع انها تحرك بغير
النهاية لا يقال العقل يمد النفس فلاجل ذلك الاستمداد تقوى النفس على التحريك
الدائم لانا نقول ما معنى هذا الامداد ان عنيتم به ذات النفس فى بقائها فتكون
محتاجة الى العقل فهذا القدر لا يخرجها عن كونها فاعلة للتحريك فان العقل ايضا
يحتاج فى استمراره الى العلة وان عنيتم به ان ذات النفس متجددة فى كل حال فهذا
باطل لان الموجود لا يتجدد مرة اخرى الا ان يقال ان تلك النفس تعدم وتوجد مرة اخرى
هى او نفس اخرى وهذا ايضا باطل لانه ليس بعض الاوقات بهذا التجدد اولى من
البعض فيلزم ان يتجدد فى كل آن نفس اخرى وهو باطل وان عنيتم ان العقل يعطى
فى كل زمان قدرة وقوة فهذا ايضا باطل لانه اذا جاز ان يبقى ذات النفس مع
كونها جسمانية مدة لا نهاية لها جاز ان يبقى كمال قدرتها ونهاية قوتها ايضا مدة لا نهاية لها
نهاية لها جاز ان يبقى كمال قدرتها ونهاية قوتها ايضا مدة لا نهاية لها فانه لا فرق
عند العقل بين الامرين الثالث ان بقاء الارض فى حيزه الطبيعى مدة غير متناهية
ممكن ويستحيل ان يصير زوال الامر الطبيعى حصول الامر المخالف للطبيعى واجبا لذاته
واذا كان كذلك كان بقاؤها فى حيزها معلول طبيعة نوعها فيكون القوى الجسمانية فاعلة
لما لا نهاية لها لا يقال السكون امر عدمى وكلامنا فى الامر الوجودى لانا نقول الحصول فى
الحيز من مقولة الاين وهو امر ثبوتى بالاتفاق فيكون استمراره استمرار الامر الثبوتى
فاما قوله القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها قلنا لا نسلم ان الجسم ابدا ينقسم
ولم لا يجوز ان يكون مركبا من اجزاء غير قابلة للقسمة فان بطلانه مما سنظهر فيه بعلم
الكلام ولئن سلمنا ذلك [illegible] ولكن لم قلتم ان الحال فى المنقسم يجب ان ينقسم والدليل

عليه النقطة والوحدة والاضافة فان كل من الامور حالى فى الجسم مع استحالة
الانقسام عليها ولئن سلمنا ذلك فاى محال لم يلزم قوله نقوى الجزء اما ان يكون مساوية
لقوى الكل او اقل منه قلنا القسمان باطلان وذلك لان المحكوم عليه بانه مساوٍ
او اقل لا بد وان يكون امرا موجودا والامور التى تقوى عليها الكل والجزء اذا فرضنا كونه
غير متناهية فانها لا توجد فى شىء من الاوقات لا يمكن الحكم عليها بالتساوى والاولية
وهذا هو الذى يذكرونه فى الجواب عن اسئلة الدالة على تناهى الحوادث الماضية بطريقها
الزيادة والنقصان ثم ان سلمنا صحة الحكم على تلك الامور ولكن لم لا يكفى فى ذلك تفاوت
كون احدهما ابطأ فى فعله من الاخر وان كانا دائمين فى الفعل او يكون احدهما
اكثر تحريكا للحلقة من الاخر والذى يدل عليه ان عقل فلك القمر اكثر ادارة لفلكه من
عقل فلك الثوابت لفلكه ثم لا يلزم من تناهى العقليين فى القوة على تحريك فلك
ههنا تبطل حجتهم اما الوجه السابع من الوجوه العشرة فاجيب عنه بان هذا ممنوع
بل عندنا البدن عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من
للحيوة والعلم والقدرة ولا نقول بالمزاج والفعل والانفعال اصلا ولئن ادعيتم
ذلك طالبناكم بالدلالة القاطعة على صحته ثم ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان تاثير
الحرارة فى الرطوبة لا بد وان يتادى الى الموت لاحتمال ان يقال ان القوة الغاذية
تورد من الرطوبات ما يقوم مقام ما تحلل وحتى لا يقال ان القوة الغاذية انما تقوى
على ايراد البدل عند قوة الحرارة ثم ان قوة الحرارة تادى الى قلة الرطوبة تادى
الى قلة الحرارة لان الرطوبة الغريزية غذاء الحرارة الغريزية فاذا قلت الرطوبة
قل غذاء الحرارة الغريزية ويلزم من قلة غذاء الحرارة قلة الحرارة ويلزم من قلة الحرارة
ضعف الغاذية وكثرة الرطوبات الغريبة ولا يزال يستمر هذا الضعف و
النقصان وزيادة الرطوبات الغريبة الى ان ينتهى الى الموت على ما نقول هذا ضعيف

٣٢

ضعيف لان ضعف الغاذية عن ايراد المثل متوقف على ضعف الحرارة وضعف
الحرارة متوقف على ان لا يحصل من الرطوبات ما يساوى المتحلل منها وعدم
حصول مثل ما تحلل متوقف على ضعف الغاذية فيلزم توقف الشىء على نفسه و
على ما هو متوقف عليه وهو محال واجيب عن الوجه الثامن من الوجوه العشرة
من ان تميز اجزاء كل البدن عن الاجزاء لا يحصل الا اذا كان الله عالما بالجزئيات
بانا قد دللنا بالادلة القاطعة على صحة هذا الاصل [illegible] على
سنة وجوه دالة على بطلان المعاد الجسمانى على ما اخبرت به الانبياء فيه ان الوجه
الاول من الستة مبنى على امتناع انخراق الافلاك وتغير اشكالها وهو مبنى على
وجوه ضعيفة بيان ذلك على ما ذكره الوادى ان الفلاسفة عولت فى ذلك على طرق
ثلث الطريق الاول ان الجهة امر يمكن الاشارة اليه وكل ما كان كذلك فهو موجود
حاصل فى الجانب الذى اليه وجهت الاشارة فالجهة كذلك والمقدمتان اوليتان ثم ان
الجهة اما ان يكون منقسمة او لا يكون والاول باطل لانا اذا فرضنا وصول المتحرك الى
احد نصفى ذلك الشىء ثم بقى متحركا فاما ان يقال انحراك عن الجهة فيكون ذلك
الحد [illegible] اعلم ان صاحب المواقف وشارحه حررا هذا المقام هكذا وايضا فلو لم يكن للجهة
حدود مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اى فهى اما فى الخلاء
الذى هو البعد الموجود او الموهوم فانه اى الخلاء بكلا معنييه محال كيف يتصور
وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اى او هى فى الملاء الذى لا يوجد فيه حدود مختلفة
الحقائق وهو الجسم الذى لا يتناهى فلا يكون هناك جهات مختلفة الماهية اذ لا يكون احد
جزئيه اى جزئى الملاء المتشابه مطلقا بالطبع والقسر وكذا بالطبع لا عداهما متشابهان
فى الماهية وكذا الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة مختلفة فلا يتصور طلب
الاجسام بالطبع بعضها وهربه عن بعض آخر منها الخ فلا يخفى عن عباره

الرازي قاصرة عن افادة هذا المرام فحق العبارة ان يقال فلا يخلو اما ان يفرض الجهة
في خلاء او ملاء متشابه من غير جسم محدد بان يكون الملاء غير متناه والاقسام
الثاني باطل لان الخلاء حيث كان باطلا فكيف يكون فيه الجهة موجودة والثاني
ايضا محال لانه ليس بعض الحدود المفروضة فيه اولى من بعض بتعيين الثالث فهو
على الحد ما وراءه او اليها فلا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة وراءه فاذن الجهة غير
منقسم فلا يخلو اما ان يفرض الجهة في خلاء او ملاء متشابه من غير جسم محدد او لابد
منه والاول محال لما مر فان الجهة حد غير منقسم فلا يخلو اما لانه ليس بعض الحدود
المفروضة في تلك الخلاء او الملاء المتشابهة بان يكون جهة اولى من العكس والثاني لا
يخلو اما ان يكون ذلك المحدد جسما واحدا او جسمين او الثاني باطل لان اختصاص
احدهما بمقدار معين من القرب او البعد الى الآخر دون ما هو ادون منه او اكثر لابد
ان يكون لامتياز ذلك الحيز عن سائر الاحياز بخاصية ويعود الكلام في طلب علة
تلك الخاصية واما ان كان جسما واحدا فلا يخلو اما ان يكون اقتضاؤه لتحديد الجهات
لانه جسم واحد وهو محال لان الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يتحدد به الا جهة
واحدة وهي القرب منه اما البعد منه فلا يتحدد او لانه يقتضي حالين متقابلين و
ذلك بان يكون كريا محيطا حتى يحصل بسببه جهتا الفوق والتحت الحقيقيتين تحسب
غاية القرب منه والاخرى تحسب غاية البعد عنه وذلك هو المطلوب فقد تبين ان المحدد
ان الجهات لا يتحدد الا بهذا الجسم ثم هذا الجسم يستحيل عليه الحركة المستقيمة لان
كل متحرك على الاستقامة هو منتقل من جهة الى جهة والجهتان حاصلتان قبله لا به
فلا يكون هو محددا للجهات وقد فرضناه كذلك هذا خلف واذا ثبت ان المحدد لا يصح
عليه الحركة المستقيمة ثبت امتناع الخرق والالتئام والكون والفساد اما الخرق و
الالتئام فلانهما لا يحصلان الا بعد الحركة المستقيمة واما الكون والفساد فلان

كل كائن فاسد فانه يصح الحركة المستقيمة عليه لان تكونه اما ان يكون في حيز غريب او
طبيعي فان كان الاول لزم عوده الى الحيز الملائم بالحركة المستقيمة وان كان الثاني فقبل
حصول هذه الصورة له قد كان موصوفا بصورة اخرى وهو في ذلك الوقت ما كان
مع تلك الدالة الحيز لاستحالة ان يكون المكان الواحد مكانا طبيعيا لجسمين مختلفين
فيكون بطبيعته قبل التكون مائلا الى الحركة الى الحيز الملائم فاذن جوهر يمكن ذلك
المكان قابل للحركة المستقيمة فثبت ان كل كائن فاسد فان الحركة المستقيمة عليه جائزة
ولما لم يصح الحركة المستقيمة على الجسم المحدد وجب ان لا يصح عليه الكون والفساد واذا
تقررت هذه الاصول ثبت ان انتثار الكواكب وتكور الشمس وطي السموات كل ذلك
محال والجواب ان نقول لم لا يجوز تحدد الجهات بجسمين متباينين قوله لان اختصاص احدهما
بمقدار معين من القرب والبعد من الآخر دون ما هو اكثر منه او اقل لا بد وان يكون لخاصية
في ذلك الحد قلنا لا نسلم فلم لا يجوز ان يقال الاختصاص [illegible] سرها فان القادر
يخصص الجوهر بواحد منها دون آخر لا لمرجح ولا يمكنهم ابطال هذا القسم الا بالقدح في المختار و
قد مر الكلام في هذا الاصل الطريق الثاني قالوا قد دل الرصد على ان السموات متحركة على
الاستدارة فيستحيل ان يكون فيه مبدأ ميل على الاستقامة لان المستقيم يقتضي التوجه
الى جهة والميل المستدير يقتضي الصرف عنها وهذان الامران لا يجتمعان واذا ثبت انه
ليس في الفلك مبدأ ميل مستقيم وجب ان لا يكون قابلا للحركة المستقيمة لان كل متحرك
فلا بد وان يكون فيه مبدأ ميل الى تلك الحركة بدليل انا نرى انه كلما كان الميل الطبيعي اشد
كان الميل القسري اضعف وبالعكس فلو قدرنا جسما خاليا عن الميل ثم قدرنا ان محركا
حركه فلا بد وان تقع تلك الحركة في زمان فاذا فرضنا نسبته الى الميل الاول في الضعف
نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل الاول يلزم ان تقع الحركة مع هذا الميل
الضعيف في مثل زمان حركة عديم الميل فتكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق وذلك

محال فثبت ان القول بكون الجسم الذى هو عديم الميل قابلا للحركة ادى الى المحال فيكون محالا ولما ثبت ان اجسام الافلاك يمتنع وجود الميول المستقيمة فيها لزم امتناعها بالحركات المستقيمة والجواب ان نقول هب ان الافلاك متحركة على الاستدارة فلم لا يجوز ان يوجد فيها مبدا ميل مستقيم قوله لان الميل المستقيم يقتضى التوجه و الميل المستدير يقتضى الصرف عنه والجمع بينهما محال قلنا لم لا يجوز ان يقال الطبيعة تقتضى حصول الميل المستقيم بشرط ان يكون الجسم خارجا عن حيزه الطبيعى والميل المستدير بشرط ان يكون فى مكانه الطبيعى كما علمتم انها تقتضى الحركة بشرط كون الجسم فيها حركات مستقيمة والحجة التى عولوا عليها فى امتناع ذلك هى الحجة التى عولوا عليها فى بيان ان الحركة فى الخلاء يجب وقوعها لا فى الزمان والجواب عنه ما ذكرنا هناك بحيث يعتضها هنا عدو الثالث انهم احتجوا على وجوب ازلية الزمان وابديته بما مر حكايته فى مسئلة الحدوث ثم بينوا ان الزمان من لواحق الحركة فلزم من ذلك وجوب حركة ازلية ابدية وتلك الحركة يمتنع ان تكون مستقيمة لوجب انتهاء كل حركة مستقيمة الى سكون بدليل ان كل متحرك فانما يتحرك بواسطة ميل على ما مر تقريره فى الطريق الثانى وذلك الميل هو علة الوصول الى الجهة المطلوبة والعلة لا بد من حصولها عند حصول المعلول فاذن لا بد عند حصول الجسم من وجود الميل فى الحد الذى حركه ذلك الميل اليه ثم ان الذى يقتضى انصرافه عنه لا بد ان يكون ميلا اخر لان الميل الواحد لا يقتضى التوجه والصرف وهذان الميلان لا يوجدان فى ان واحد لاستحالة اجتماع ما يقتضى الحصول فى الحد الواحد وما يقتضى الخروج عنه بل فى انين وبين كل انين زمان فاذن كل حركة مستقيمة فلا بد وان ينتهى الى سكون يقع فى الزمان المتخلل بين الان الذى هو نهاية الميل الاول وبداية الميل الثانى فاذن ليس كل شىء من الحركات المستقيمة بحافظ للزمان فالحركة الحافظة للزمان هى الحركة المستديرة

المستديرة والحركة لا بد لها من حامل وذلك الحامل يمتنع عليه الخرق والالتئام والا لانقطعت الحركة عند ذلك الفصل وانقطع الزمان عنده فثبت ان الخرق والالتئام والكون والفساد على الفلك الاعظم محال والجواب لا نسلم ازلية الزمان وابديته والكلام على الشبه التى تمسكوا بها فى اثبات هذا الاصل قد مر فى مسئلة الحدوث ثم بتقدير المساعدة الجدلية على ذلك فلم قلتم ان الزمان من لواحق الحركة ولم لا يجوز ان يكون الحق ما ذهب اليه قدماء الفلاسفة من كون الزمان جوهرا وبيانه ان فرض عدم الزمان يلزم منه لذاته محال وما يكون كذلك لم يتوقف وجوده على وجود الحركة بيان الاول انه متى فرض عدمه كان عدمه بعد وجوده وتلك البعدية زمانية فيلزم من فرض عدم الزمان فرض وجوده وذلك محال فثبت ان فرض عدمه يودى لذاته الى المحال فيكون محالا ثم ان سلمنا كونه من لواحق الحركة فلم لا يجوز ان يكون من لواحق الحركة المستقيمة قوله لان كل حركة مستقيمة فهى منتهية الى السكون قلنا ممنوع قوله لو لم يكن كذلك يلزم تلاحق الانين قلنا والقول بامتناع ذلك من فروع القول بفساد الجزء الذى لا يتجزى وبطلانه فى حيز الخفاء واما الوجه الثانى فهنه انه فرع كروية العالم وانه لا يجوز خروج السماء والارض عن الكروية وكلاهما فى حيز المنع واما الوجه الثالث فهنه ان القول بالابداع باطل كما مر فى اول الكتاب واما الوجه الرابع فهنه انه فرع كون البنية واعتدال المزاج شرطا للحيوة وذا ممنوع وان لم يقم الدليل السالم عن النقض على خلافه ايضا بيان ذلك ان الفلاسفة وكثيرا من المعتزلة ذهبوا الى ان الحيوة مشروطة باعتدال المزاج النوعى والبنية والروح الحيوانى على ما هو من زوال الحيوة بانتفاء البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو لسدة او لشدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشىء مما ذكر لقطع بامكان ان يخلق الله تعالى فى البسائط فضلا عن الجزء الذى لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت

وا

ازليته

فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل
واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة ح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم
الدور اولا فيلزم رجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان يقوم
بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية [illegible]
واجيب بانها يقوم بالمجموع الذي هو البنية المولفة وليس هذا من قيام العرض الواحد
باكثر من محل واحد فيقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريقة المعية
دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة
بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة الحقائق
ثم يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث يخفف في الجزء الاخير من غير شرط لانا نقول
عدم اشتراط قيام الحيوة ثم قيام الحيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود
الجزء الاول الذي به يتحقق البنية وحكى الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني ان واحدا
من منكري الحشر اورد عليه هذا الشك فاجابه الاستاذ بان قال ان مثل هذه الحالة موجودة
فيما بيننا وذلك لان الاطعمة الغليظة ينطبخ بحرارة المعدة تهذيها بحيث يحصل مثل
ذلك الانطباخ اذا جعل في القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة
المعدة اقوى من حرارة القدر الذي يغلي او يكون قريبة منها ثم انا لم نجد التحرارة
بل لو ناهضت هذه الحرارة لظهر من الالم ما لا يمكن وصفه فاذا جاز ان لا يكون الحرارة
القوية مولمة فلان يجوز بقاء الحيوة معها كان اولى واصل السوال حكى انه شق بطن
حيوان [illegible] وادخل السكين فيه وجعل اصبعه في قلبه فما قدر على امساك الاصبع فيه
من شدة حركة القلب وايضا فانا نرى من الحيوانات ما لم يتالم بالنار مثل النعامة فانها تبتلع
الحديد المحمى والسمندل فانه يعيش في النار ويرى ايضا الدودة العظيمة تتولد في مواضع
الثلوج العظيمة فدلت هذه الاشياء على ان شدة الحر والبرد لا ينافي الحيوة

ويرد عليه ان مستحق العذاب هو النفس فلا ظلم في تعذيب بدن المعذبين
[illegible] فيه ان خلو البدن عن الاعراض والامراض محال قلنا لو انسلم فانا لا نعتبر
[illegible] في الجنة وان سلمنا ذلك ولكن من الجائز ان يقال انه كلما حدث سبب يقتضي
حصول عرض او مرض فان الله تعالى يزيل ذلك السبب المولم عنهم بفضله ورحمته جعلنا
الله تعالى وجميع المسلمين منهم
[illegible] على بطلانه
ان الفلاسفة الذين هم ابعد الناس عن تجويز انخراق العادة جوزوا ذلك وقالوا يمكن
حدوث الانسان على سبيل التولد لا على سبيل التوالد وعللوا ذلك بان قالوا لا شك
ان البدن الانساني انما يتكون لاجتماع العناصر الاربعة على كمية [illegible] مخصوصة وكيفية
مخصوصة ولحصولها على ذلك الوجه [illegible] ممكن لان حصول تلك الاجزاء العنصرية على
القدر الواجب من الكمية لا ازيد ولا انقص ممكن [illegible] اجزاء كل واحد منها
على الوجه المعتبر في البدن الانساني ممكن واختلاط تلك الاجزاء المتصغرة ايضا
ممكن وبقاء ذلك الاختلاط مقدارا من الزمان يتم فيه تفاعلها ممكن ومتى حصل
ذلك اتفاقا كان تكون البدن للانسان ممكنا ومتى تم تكونه كان فيضان النفس
عليه واجبا فاذن تكون الانسان على سبيل التولد امر ممكن وايضا ان العناصر
اذا امتزجت وتفاعلت حتى اكتسبت الصورة اللحمية والعظمية وطبايعها النوعية
باقية فالارض التي هي جزء البدن الحيواني لم تبطل ارضيتها والنار التي هي جزؤه
لم تبطل ناريتها وصححوا هذه القضية بحجة قوية ثم ان الصورة اللحمية حاصلة في اجزاء
اللحم واللحم مركب من اجزاء ارضية وهوائية ومائية ونارية وتلك الاجزاء
طبايعها باقية فالنار هي جزء اللحم صورتها النارية باقية وكذا الهواء والماء و
الارض صورها النوعية باقية ولما اتصفت بالصورة اللحمية لان [illegible]
[illegible] قليلا [illegible] وانتهت [illegible] منها صارت حرارة النار فاترة منتهية

الى حد معين ثم ان النار حتى كانت حرارتها على ذلك الحد المخصوص فانها تستعد لقبول
الصورة اللحمية واذا كان كذلك وجب ان يقال لو قدرنا انكسار حرارة النار الصرفة
بسبب من الاسباب وانتهائها الى ذلك الحد الذي عنده استعدت حتى كان جزء
اللحم لقبول الصورة اللحمية تحيلت بصفح باللحمية حتى يتولد اللحم عن النار
الصرفة واذا جاز ذلك جاز ايضا ان يعرض لجزء اخر من النار الصرفة جزء اخر
من الكيفية لاجلها يتصف بالعظمية وهكذا في سائر الاعضاء وهذا يؤدي الى
تجويز كون البدن من كل واحد واحد من العناصر البسيطة فثبت ان هذا
التجويز قائم في العقل مع انا نقطع في كل واحد من الاشخاص الذين شاهدناهم انهم
لم يتولدوا من عنصر واحد فقط [illegible] في تحقيق القول بالمعاد الجسماني
والروحاني معا اعلم انه لما كان صحة هذا القول فرع القول بوجود النفس الناطقة
وان الانسان انما هو النفس نشرع بذكر المذاهب في الحقيقة الانسانية وما هو
من المختار عندي في ذلك فاقول الاول انها جوهر مجرد عن المادة لها تعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف وهو مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين
وقد ذهب اليه كثير من اهل الاسلام كما عرفت ويظهر من مصنفات بعض اصحابنا ان
ان الشيخ المفيد ره ايضا كان قائلا بذلك ثم رجع عنه وانا اقول ايدا على صحة نسبة
هذا القول الى المفيد عبارته الآتية فانها تدل بظاهرها على انه مختاره في باب
الروح هو مختار الحكماء وقال ابن بابويه ره في اعتقاداته والاعتقاد في الروح انه
ليس من جنس البدن وانه خلق اخر لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر فتبارك
الله احسن الخالقين وهذا كما ترى لا يدل الا على مغايرة الروح للبدن وقال
الشيخ المفيد وقد اختلف اصحابنا فيمن يتنعم ويعذب بعد موته فقال بعضهم المنعم
والمعذب هو الروح التي توجه اليها الامر والنهي والتكليف وسموها جوهرا وقال اخرون

بل الروح الحيوة جعلت في جسد كجسده في دار الدنيا وكلا الامرين يجوز ان
يكون محتملا والاظهر عندي قول من قال انها الجوهر المخاطب وهو الذي تسميه الفلاسفة
البسيط وقال الشيخ المفيد في موضع اخر وقال الله تعالى في قصة الشهداء ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فدل على ان العذاب و
الثواب يكونان قبل يوم القيمة وبعدها والخبر وارد بانه يكون مع فراق الروح الجسد من
الدنيا والروح هيهنا عبارة عن الفعال الجوهر البسيط وليس بعبارة عن الحيوة التي
ليس معها العلم والقدرة لان هذه الحيوة عرض لا يبقى ولا يصح الاعادة فيه فهذا ما
عول عليه بالنقل وجاء به الخبر على ما بيناه وقال الشيخ بهاء الملة والدين في الاربعين
كثيرا ما تطلق الروح على الجسم البخاري المتكون عن لطيف الدم المتحير المنجذب
الى التجويف الايسر من القلب والمراد هيهنا ما يشير اليه الانسان بقوله انا اعني النفس
الناطقة وهو المعني بالروح في القران والحديث وقد تحير العقلاء في حقيقتها واعترف
كثير منهم بالعجز عن معرفتها حتى قال بعض الاعلام ان قول امير المؤمنين عليه السلم
من عرف نفسه فقد عرف ربه معناه انه كما لا يمكن التوصل الى معرفة النفس لا
يمكن التوسل الى معرفة الرب وقوله عز وعلا ويسئلونك عن الروح قل الروح من
امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلا مما يعضد ذلك والاقوال في حقيقتها كثيرة
والمشهور اربعة عشر قولا ذكرناها في المجلد الرابع من المجموع الموسوم بالكشكول
والذي عليه المحققون انها غير داخلة في البدن بالجزئية والحلول بل هي برية
عن الصفات الجسمية منزهة عن العوارض المادية متعلقة به تعلق التدبير
والتصرف فقط وهو مختار اعاظم الحكماء الالهيين واكابر الصوفية والاشراقيين
وعليه استقر رأي اكثر متكلمي الامامية كالشيخ المفيد وبني نوبخت والمحقق نصير الملة
والدين الطوسي والعلامة جمال الدين الحلي ومن الاشاعرة الراغب الاصفهاني و

ابي حامد الغزالي والفخر الرازي وهو المذهب المنصور الذي اشارت اليه الكتب
السماوية وانطوت عليه الانباء النبوية وعضدته الدلائل العقلية وايدته الامارات الحدسية
والمكاشفات الذوقية ثم قال ما ورد في بعض احاديث اصحابنا رضي الله عنهم من
ان الاشباح التي تتعلق بها النفوس ما دامت في عالم البرزخ ليست باجسام وانهم
يجلسون حلقا حلقا على صور اجسادهم العنصرية يتحدثون ويتنعمون بالاكل والشرب
وانهم ربما يكونون في الهواء بين الارض والسماء يتعارفون في الجو ويتلاقون وامثال
ذلك مما دل على نفي الجسمية واثبات بعض لوازمها على ما هو منقول في الكافي وغيره
عن امير المؤمنين عليه السلام والائمة من ولده عليهم السلام يعطي ان تلك الاشباح ليست
في كثافة الماديات ولا في لطافة المجردات بل هي ذوات جهتين وواسطة بين العالمين
وهذا يؤيد ما قاله طائفة من اساطين الحكماء من ان في الوجود عالما مقداريا غير
العالم الحسي هو واسطة بين عالم المجردات وعالم الماديات ليس في تلك اللطافة ولا في
هذه الكثافة فيه الاجسام والاعراض من الحركات والسكنات والاصوات والطعوم و
الروائح وغيرها مثل قائمة بذواتها معلقة لا في مادة وهو عالم عظيم الفسحة وسكانه
على طبقات متفاوتة في اللطافة والكثافة وقبح الصورة وحسنها ولابدانهم المثالية
جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيتنعمون ويتألمون باللذات والآلام النفسانية و
الجسمانية وقد نسب العلامة في شرح حكمة الاشراق القول بوجود هذا العالم الى
الانبياء والاولياء والمتألهين من الحكماء وهو وان لم يقم على وجوده شيء من البراهين
العقلية لكنه قد تأيد بالظواهر النقلية وعرفه المتألهون بمجاهداتهم الذوقية و
تحققوه بمشاهداتهم الكشفية وانت تعلم ان ارباب الارصاد الروحانية
اعلى قدرا وارفع شانا من اصحاب الارصاد الجسمانية فكما انك تصدق هؤلاء فيما يلقونه
اليك من خفايا الهيئات الفلكية فحقيق ان تصدق اولئك ايضا فيما يلقونه عليك

من خفايا العوالم المقدسة الملكية وهاهنا اقطع الكلام شاكرا لله على توفيقه للاتمام
ومصليا على اشرف الانام وآله الهادين الى دار السلام انتهى وهذه العبارة مع وجازتها
الى آخرها تدل على ان مذهب الشيخ بهاء الملة والدين في باب النفس هو انها من قبيل
المجردات وانما تتعلق بعد المفارقة عن الابدان العنصرية بالاجسام المثالية
اما قول الشيخ بان الرازي ايضا قائل بتجرد النفس فهو الذي كما سيأتي ابين من ذلك
والله يعلمها وقال الفخر الرازي في تفسيره [illegible] وزعموا ان الانسان
موجود ليس بجسم ولا جسماني وهذا قول اكثر من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس
المثبتين للنفس معادا روحانيا وثوابا وعقابا روحانيا وذهب اليه جماعة عظيمة
من علماء المسلمين مثل الشيخ ابي القاسم الراغب الاصفهاني والشيخ ابي حامد الغزالي ومن قدماء
المعتزلة معمر بن عباد السلمي ومن الشيعة الملقب عندهم بالشيخ المفيد ومن الكرامية جماعة
واعلم ان القائلين باثبات النفس فريقان [illegible] وهم المحققون منهم قالوا الانسان
عبارة عن هذا الجوهر المخصوص وهذا البدن آلته ومنزله ومركبه وعلى هذا التقدير
غير موجود في العالم داخلة ولا خارجة وغير متصل بالعالم ولا منفصل عنه
ولكنه متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كما ان اله العالم لا تعلق له بالعالم
الا على سبيل التصرف والتدبير ... سيأتي ذكرهم في تضاعيف
نقل باقي المذاهب في النفس وللغزالي كلام في كتاب الاربعين يليق ذكره هنا وهو
انما الجوهر من نفسك وحقيقتك وهو اخفى الاشياء عليك واعني بنفسك روحك
التي هي خاصة الانسان المضافة الى الله تعالى بقوله قل الروح من امر ربي وقوله
ونفخت فيه من روحي دون الروح الجسماني اللطيف الذي هو حامل قوة الحس و
الحركة التي تنبعث من القلب وتنتشر في جملة البدن في تجويف العروق الضوارب
فيفيض منها نور حس البصر على العين ونور السمع على الاذن وكذلك سائر القوى

والحركات والحواس كما ينطفئ ضوء السراج عن حيطان البيت اذا ادى في حواشيه فان
هذه الروح تشارك البهائم فيها وتمحى بالموت لانه بخار اعتدل نضجه عند اعتدال
مزاج الاخلاط فاذا انحل المزاج بطل كما يبطل النور الفائض من السراج عند انطفاء
السراج بانقطاع الدهن عنه او بالنفخ فيه وانقطاع الغذاء عن الحيوان يفسد
هذه الروح لان الغذاء لها كالدهن للسراج والقتل له كالنفخ في السراج و هذه
الروح هي التي يتصرف في تقويمها وتعديلها علم الطب ولا تحمل هذه الروح المعرفة
والامانة بل الحامل للامانة الروح الخاصة بالانسان ونعني بالامانة تقلد
عهدة التكليف بان تعرض لخطر الثواب والعقاب بالطاعة والمعصية و
هذه الروح لا تفنى ولا تموت بل تبقى بعد الموت اما في نعيم وسعادة او في جحيم
وشقاوة فانه محل المعرفة والتراب لا ياكل محل المعرفة والايمان اصلا وقد
نطقت به الاخبار وشهدت له شواهد الاستبصار ولم ياذن الشارع في
تحقيق صفته الى ان قال وهذه الروح لا تفنى ولا تموت بل تتبدل بالموت حالها
فقط ولا تتبدل منزلها والقبر في حقها اما روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران اذ لم تكن لها مع البدن علاقة سوى استعمالها للبدن واقتناصها
اوائل المعرفة بواسطة شبكة الحواس فالبدن آلتها ومركبها وشبكتها وبطلان
الآلة والشبكة والمركب لا يوجب بطلان الصائد نعم ان بطلت الشبكة بعد الفراغ
من الصيد فبطلانه غنيمة اذ يتخلص من حمله وثقله ولذلك قال [illegible] تحفة المؤمن
الموت وان بطلت الشبكة قبل الصيد عظمت منه الحسرة والندامة والالم ولذلك
يقول المقصر رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا بل من كان الف الشبكة واحبها
وتعلق قلبه بحسن صورتها وصنعتها وما يتعلق بسببها كان له من العذاب
ضعفين احدهما حسرة فوات الصيد الذي لا يقتنص الا بشبكة البدن والثاني

والثاني زوال الشبكة مع تعلق القلب بها والفه بها وهذا مبدا من مبادي
عذاب القبر انتهى وانا اقول حجج المثبتين لوجود النفس الناطقة المجردة عن المادة
معدودة والاخبار الكثيرة تدل على ان التجرد من خواص الواجب تعالى شانه بفضل
ذلك ان الفلاسفة احتجوا عليه بوجوه [illegible] ان العلم بالله تعالى وبالاشياء
التي يستحيل عليها الانقسام اما ان يكون قابلا للانقسام واما ان لا يكون فان
كان الاول فاما ان يكون لكل جزء من ذلك العلم علما بذلك المعلوم او لا يكون
فان كان فاما ان يكون كل جزء من ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم او
بجزء من اجزائه فان كان الاول لزم ان يكون جزء العلم مساويا لكله وهو محال
وان كان الثاني لزم انقسام ذلك المعلوم وانه محال واما ان لم يكن لكل جزء
من اجزاء ذلك العلم متعلقا بكل ذلك المعلوم فعند اجتماعها اما ان يحدث علم
متعلق بذلك المعلوم او لا يحدث فان حدث فالعلم المتعلق بذلك المعلوم هو
تلك الكيفية الحادثة واما تلك الامور المجتمعة فهي لا تكون اجزاء لذلك العلم
بل موجبه او مقابله فلا يكون العلم نفسه منقسما الى الاجزاء وان لم
يحدث علم متعلق بذلك المعلوم لم يكن هناك علم متعلق بذلك المعلوم اصلا
لان الحاصل هناك ليس الا تلك الاجزاء التي كل واحد منها غير متعلق بكلية
ذلك المعلوم ولا باجزائه فثبت بهذا ان العلم المتعلق بالامور التي لا تقبل الانقسام
لا يكون قابلا للانقسام لكن الجسم ابدا منقسم ثم ثبت ان الحال في المنقسم منقسم
فاذن العلم الذي يستحيل انقسامه يلزم استحالة حلوله في الجسم فاذن محله ليس بجسم
ولا حال في الجسم وهو المطلوب واجيب بانه لا نزاع في ان العلم بما لا يكون محتملا
للانقسام لا يحتمل الانقسام لكنا لا نسلم ان الجسم يحتمل الانقسام ابدا لقيام البرهان على
ابطال الجزء بجملته [illegible] ثم ان سلمنا ان الجسم ينقسم ابدا لكن لا نسلم ان

الحال في المنقسم يجب ان يكون منقسما الصور ... بها ان النقطة عرض مع انه لم ينقسم
بانقسام محلها فكذا هنا لا يقال لا نسلم ان النقطة امر وجودي وان سلمنا ذلك
حاله في الجسم حلول السريان ونحن انما اوجبنا انقسام الحال عند انقسام المحل اذا
كان الحلول على نعت السريان لانا نقول اما الاول فقد ثبت في موضعه ان النقطة
امر ثبوتي واما الثاني فنقول اذا عقلتم الحلول على ضرب لا يجب انقسام الحال لانقسام المحل
فلم لا يجوز ان يكون حلول العلم في الجسم على تلك الجهة وثانيها ان الاضافة عندهم
امر ثبوتي مع انا نعلم بالضرورة استحالة انقسامها بانقسام محلها وربما الوحدة عرض
قائم بالجسم مع انه يستحيل انقسامها لانقسام محلها والاعتماد في تقرير هذا المقام
على النقطة لكون الاضافة والوحدة اعتبارية وعدم تزاحم القوى على ظهورها مع قرب ان
ذلك الدليل الذي افاد ... في تجرد النفس وعن تلك عليك بما قالوا ان النفس الناطقة
غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل
البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقلها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم
انقسام المعقول الغير المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل واما انها تعقل
البسائط فلانا نعقل النقطة والوحدة وغيرهما من البسائط وايضا فانا نعقل حقيقة
فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة ... كانت
غير متناهية لابد فيها من الواحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل باجزائه مستلزم
لعقل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة والجسمانية لا يجوز ان ينقسم بالقوة الى
اجزاء متخالفة بالمهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متماثلة في
الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة الاجزاء في تمام المهية ولا شك ان
كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل وان حصول المهية يتحقق بحصول
واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصول ماهيته في العقل فيعقل الجزء الواحد كفاية

[illegible]

الواحد كفاية عن الاجزاء الاخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية معروضة لا زيادة
والنقصان فلو يكون مجردة عن العوارض المادية وبرهان الذي ثبت هو ان
الصورة العقلية يجب ان يكون مجردة عن افراد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها و
الا لم يكن مشتركة بينها واما انه يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلان اما
الكبرى فلان المادي هو الجسم وما يحل فيه وكل منهما منقسم ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم
بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية وهذا الرد
هو الفارق بين التقريرين للدليل المسطور فانه لا يتوجه على التقرير الاول كما لا يخفى
وثانيها ان التعقل يستدعي حصول صورة المعقول والعاقل بدليل انا نعقل الشيء مع كونه
معدوما في الخارج ونميز بينه وبين غيره والتمييز في العدم الصرف محال فلابد من وجود
ذلك المعلوم واذ ليس موجودا في الخارج فلابد وان يكون موجودا في الذهن واذا ثبت
ذلك فنقول انا اذا عقلنا الانسان الكلي فذلك الانسان الكلي لابد وان يكون
مجردا عن جميع اللواحق الشخصية لان الانسان الكلي هو الذي يكون مشتركا فيه
بين الاشخاص ذوات المقادير والاشكال والحلى المختلفة فلو كان ذلك الانسان
الكلي المعقول موصوفا بعارض شخصي لم يكن مشتركا فيه مع ذلك العارض بين الاشخاص
وكلامنا ليس الا في الانسان الكلي المشترك فيه فثبت ان الانسان الكلي يجب ان
يكون مجردا عن جميع اللواحق الشخصية ولما بينا ان كل ما نعقله فانه لابد وان يكون
حاصلا في عقلنا فاذن هذا الانسان المجرد لابد وان يكون حاصلا في عقلنا فمحله
لو كان جسما او جسمانيا وكل جسم وجسماني فانه لابد له من مقدار معين وشكل
معين ووضع معين فيكون الصورة العقلية الحالة فيه موصوفة بتلك الشكل والوضع
والمقدار المعين بسبب حلوله في ذلك المحل فحينئذ لا يكون الانسان الكلي مجردا
عن هذه العوارض الشخصية وقد فرضنا تجردها عنها فاذن هذه الصورة الكلية

يستحيل حلولها في الجسم فلابد ان محلها جوهر ليس بجسم ولا بجسماني وهو المطلوب اجيب
عن ذلك بانه فرع القول بان المعقول يجب حصوله في العاقل وقد عرفت في كتاب
التوحيد ما فيه ثم ان سلمنا ذلك ولكنا نقول الصورة الكلية الحاصلة في العقل
تقولون انها مجردة عن العوارض الشخصية مع انها في العقل صورة متشخصة متعينة
موصوفة بعوارض شخصية مثل حلولها في تلك النفس وحلولها في وقت معين وعدم
قيامها بنفسها وهذه عوارض مشخصة لتلك الصورة فبطل قولكم الصورة العقلية
مجردة عن العوارض فان قالوا المعنى بكونها مجردة ان تلك الصورة نظرا الى ماهيتها مع قطع
النظر عن هذه العوارض العارضة لها بسبب حلولها في النفس تكون مجردة عن جميع
اللواحق فنقول فلم لا يجوز ان تكون تلك الصورة الحالة في الجسم ثم انها تكون مجردة
على معنى انها بالنظر الى حقيقتها مع قطع النظر عن العوارض العارضة لها بسبب
حلولها في الجسم تكون مجردة عن جميع اللواحق واعلم ان قول من يقول انه يوجد في العقل
صورة مجردة كلية كلام ركيك جدا عند التحقيق لان الصورة الموجودة في العقل لها في نفسها
تعين وتشخص وذلك المعين يستحيل ان يكون مشتركا فيه بين الاشخاص الانسانية
فان الصورة الموجودة في عقل يستحيل ان يقال انها جزء لماهيات الاشخاص الموجودة في
الخارج لان الصورة الموجودة في عقل عرض حال في المحل والاشخاص الموجودة في الخارج
جواهر قائمة بانفسها والجوهر كيف يتقوم بالعرض وايضا فالاشخاص الانسانية
قد كانت موجودة قبل وجود هذه الصورة التي حصلت في عقلي وستكون موجودة بعد
زوالها وايضا فتلك الصورة يستحيل ان تكون مجردة عن اللواحق الشخصية فانا
بينا انها في نفسها متعينة متشخصة فكيف يمكن ان يقال انها مجردة عن الشخص
واعلم ان الذي قالوه كلام ركيك جدا بل الحق ان الاشخاص الانسانية مشتركة
في الانسانية ومتباينة في خصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالانسانية

التعقل

فالانسانية المشتركة فيها غير ما لكل واحد منها من الخصوصية فالانسانية في نفسها
امر مشترك فيه مجرد عن العوارض والعلم المتعلق بها يقال له ايضا انه كلي مجرد على
سبيل التجوز لا لان العلم في نفسه كلي مجرد بل لان المعلوم بذلك العلم كلي مجرد فهكذا
ينبغي ان يتصور هذا الموضع وبوجه اخر انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم
في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة
المعلوم فيها بل في مجرد النفس اخر فيلاحظها النفس من هناك فيدرك النفس ما
انتقش من الجزئيات في الآلة بل الجواز ان يكون العلم مجرد انكشاف من غير ان يرتسم
صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم
في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل
المجرد ما له هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون
ذو الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف
ما يحل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم
يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا لكن اتصاف الصورة الحالة
انما يلزم اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو مم سلمناه لكن
اتصاف الصورة الحالة في النفس هذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب
ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي
حققناه واجيب بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن وفيما
ولا يتم الاستدلال وثانيها ان كل قوة عاقلة فهي قوية على افعال غير متناهية ولا شيء
من القوى الجسمانية بقوية على افعال غير متناهية ينتج فلا شيء من القوى العاقلة
بجسمانية بيان المقدمة الاولى ان احدا لا يقدر القوة العاقلة على ادراكه بصور
الا عدد الاشكال التي لا نهاية لكل واحد منها بيان المقدمة الثانية بامر عنقريب

واجيب بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى على الفعل اصلا فضلا ان تكون قوية على
افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس للعلوم وهذا انفعال وليس
بفعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على القوى الجسمانية عندكم كما في النفوس
الفلكية وكما في هيولى الاجرام العنصرية ثم ان سلمنا قوتها على الفعل ولكن ما الذي
تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ان عنيتم انها تقوى على
ان تفعل في الوقت الواحد افعالا غير متناهية فهذا ممنوع بل نحن نجد من انفسنا انه يصعب
علينا توجيه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة وان عنيتم انها لا تنتهي الى مرتبة
الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فالامر في القوى الجسمانية ايضا كذلك
فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وتكون قوية على تصور
اشكال اخر بعد ذلك وكذلك طبيعة الارض لا تنتهي في التسكين الى حد الا وهي
تكون قوية على التسكين ولا جواب لكم عن ذلك الا ان تقولوا ان هذه القوى متى
كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى العدم لا محالة واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة تقوى على هذه التصورات لا الى
النهاية على معنى انها متى كانت باقية كانت قوية على الفعل والا كان يجب انتهاؤها
الى العدم ثم ان سلمنا انها تقوى على افعال غير متناهية فلا نسلم ان القوة
القوية على افعال غير متناهية يمتنع ان تكون جسمانية ودليلهم قد مضى وكذا
الاعتراض عليه عن قريب وايضا فكلامهم في ذلك منقوض بالنفوس الفلكية فانها
عندهم قوى جسمانية مع انها تقوى على تحريكات غير متناهية لا يقال النفوس
ان كانت جسمانية الا انها لما يفيض عليها من تأثيرات العقل المجرد صارت قوية
على افعال غير متناهية والحاصل انها لا تمنع تأثيرها دائما عن العقل يمكنها ان
تفعل افعالا غير متناهية لانا نقول ان جاز ذلك فلم لا يجوز في النفوس الناطقة
الناطقة ان تكون جسمانية الا انها لدوام افاضة بعض المفارقات عليها تكون
قادرة على افعال غير متناهية واجيب ايضا بان التعقل عبارة عن قبول النفس
للصور العقلية فهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على
الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ايضا لو
سلم انه فعل فلا نسلم ان النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به انها لا تنتهي
الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية
مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي قوية على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم
به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع لا يقال نريد انها تتصور
مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا و
القوى الجسمانية لا تقدر على تعقل ذلك قلنا كذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي
فيرجع الى الوجه الاول بعينه ورابعها وهو ان القوة العاقلة لو كانت حالة في محل جسماني
مثل قلب او دماغ لكان يجب ان تكون القوة العاقلة مدركة لذلك المحل ابدا او لا تدركه
ابدا والقسمان باطلان لانا ندرك القلب والدماغ في بعض الاوقات فيلزم ان لا تكون
القوة العاقلة جسمانية بيان الشرطية ان الادراك قد ثبت انه لا بد فيه من حصول
ماهية المعقول للعاقل فبتقدير ان تكون القوة العاقلة حالة في محل يستحيل ان تكون
تعقلها لذلك المحل لاجل حلول صورة اخرى من ذلك المحل فيها لانه يلزم اجتماع المثلين
في مادة واحدة لان ذلك المحل لما كان صورته الاصلية حاصلة فيه فلو حصلت
صورة اخرى في القوة العاقلة التي هي حالة في ذلك المحل والحال في الحال في الشيء يكون
حالا فيه فثبت انه لو كان ادراك القوة العاقلة لمحلها لاجل حصول صورة اخرى من محلها
فيها لزم اجتماع المثلين وهو محال فاذن ان كان يكفي حضور صورة ذلك المحل عند القوة
العاقلة في ادراكها لها لزم ان يدوم ذلك الادراك ابدا وان كان لا يكفي وجب استمرار عدم

ادراكها بمحلها فثبت ان القوة العاقلة لو كانت حالة فى محل لكان ادراكها لذلك المحل
دائما او عدم ادراكها له دائما ولما لم يكن كذلك وجب ان لا تكون حالة بمادة واجيب عنه
بان ذلك بناء على ان التعقل ليس هو حصول المعقول للعاقل وقد بين فساده
الاصل بل العلم حالة اضافية فتارة تحصل تلك الحالة الاضافية للقلب او الدماغ مع
نفسهما فيدرك القلب او الدماغ نفسهما وتارة لا تحصل فلا تدرك نفسهما وكذلك
ولكن لم لا يجوز ان يقال ان ادراك النفس للقلب والدماغ صورة اخرى قوله يلزم
منه اجتماع المثلين قلنا هذا ركيك لان كل واحد يعلم بالضرورة ان الصورة الحاصلة
فى النفس للانسان ليست مماثلة للانسان وكيف يمكن ان يكون العرض الحال فى
المحل الذى لا يمكن ان يحس ويشار اليه مثلا للانسان المحسوس القائم بنفسه هذا
مما لا يقوله عاقل لا يجحد اللسان وانما ثبت ان الصورة العقلية يستحيل ان تكون مساو
لذات ذلك المعقول لم يلزم ان تكون الصورة التى تحصل من القلب عند ادراكه لنفسه
مثلا للقلب فلا يلزم اجتماع المثلين ثم ان سلمنا انه يلزم لكنهم فى الماهية فقط ادونها و
فى جميع العوارض ممنوع بيانه ان الصورة القلبية الاولى حالة فى مادة القلب وهى
جزء من ماهية القلب ومتقدم عليه فى الوجود والذات واما الصورة الثانية فحالة فى القوة
العاقلة الحالة فى القلب والقلب يكون غنيا عن تلك الصورة فى ماهيته و
وجوده واذا كان كذلك فقد اختصت احدى الصورتين بما يغاير الاخرى
فى الاخرى فلا يلزم ارتفاع الاثنينية عنها بين الصورتين فلا نسلم ان
اجتماع المثلين على هذا الوجه محال نعم ان سلمنا ما ذكرتموه ولكن دليلكم بعينه
يقتضى ان تكون النفس الناطقة ابدا عالمة بجميع صفاتها لان وجوب كونها حالة
دائما فيه وقائمة بذاتها وكونها مستعدة للتعقلات التى لا نهاية لها وللالم
واللذات العقليين صفات واجبة الحصول لذاتها واذا كان كذلك فتعقل النفس

انفسها لهذه الصفات ان كان لاجل حصول صور مساوية لهذه الصفات فى ذاتها لزم
الجمع بين المثلين وذلك محال وان كان تعقل النفس لهذه الصفات الحاصلة لها لاجل
حضورها عندها فيلزم اما دوام تعقلها لهذه او دوام عدم تعقلها لها ومعلوم ان
كلا القسمين باطل فعلم ان ما ذكرتموه فى تعقلها لمحلها يلزم الآن فى تعقلها لصفاتها
واجيب عنه بان ... تجويز ان لا يكفى فى تعقل محلها حضوره بنفسه عندها
ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على امر اخر كتوجه النفس
او غيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذى هو محل الناطقة كان
اللازم ان يحل فى ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لان يحل فى مادة واحدة صورتان
متماثلان وكذلك ان كان المتعقل هو مادة الجسم الذى هو محلها لزم ان يحل فى
تلك المادة صورة مساوية لها فى تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان
فى تمام الماهية فان قيل المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة فى مادة
الجسم الذى هو محل الناطقة فان الناطقة حالة فى تلك المادة قطعا فاذا ارتسم
فى الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا
حالة فى تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان لان
احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شىء فى اخر حلوله فى محل ذلك
الاخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان يكون شىء ناعتا لشىء اخر
دون ... محله كالسرعة الحالة فى الحركة فانها ليست حالة فى محل الحركة لان
الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه
ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة فى
المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف فى الامتياز
بينهما اقول على انهما متمايزان من وجه اخر ايضا وهو ان احد الصورتين موجوده

بوجودها خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما بقي من ان حلول احد المثلين في الاخر
يمنع لحلولهما في محل واحد اذ لا تمايز بينهما ههنا ايضا الا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب
العوارض لتساوي نسبتهما اليهما ممنوع بان نسبة العارض الى الحال حقيقة الحال
للمحل ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين للاخر وهذا القدر كاف في التمايز ويبتني
هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد عرفت الكلام فيه على تقدير لو تم
هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير عالمة
بشيء منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلومة لها ولا يدوم
استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس ولوازمها ينقسم الى قسمين قسم
يلزمها لذاتها من غير مقايسة الى شيء مغاير لها ككونها مدركة لذاتها وقسم
يلزمها بالقياس الى شيء مغاير لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في موضوع
والنفس مدركة للقسم الاول دائما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم
الثاني الا عند المقايسة لعدم ان الشرط عند عدم المقايسة فان قيل ان كان
ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها و
هكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها لادراكها ليس من القسم الاول
لانه انما يحصل لها بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها
فلا يلزم نقله بقي ههنا شيء وهو ان ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها
لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه يكون
مدركة دائما لتحقق الحضور والفرض انه كاف في الادراك وما اجيب به من ان
العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى
مساوية اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية
ليس بشيء لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه

منتزعة منه لكنه مغاير له قطعا فيلزم المحذور ورد ايضا بالعلم بالصفات انه لا
يلزم علمنا بكنه الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والشهوة
والالم والشجاعة وغيرها ان القوة العاقلة يدرك ذاتها فادراكها
لذاتها اما ان يكون لاجل ثبوت ذاتها لذاتها او لاجل صورة مساوية لذاتها
في ذاتها والثاني باطل لاستحالة الجمع بين المثلين فتعين الاول وذلك انما
يتحقق لو كانت القوة العاقلة غنية عن محل يحل فيه اذ لو كان لها محل لما كانت
موجودة لذاتها بل لذلك المحل واجيب عن هذا بان تعقل القوة العاقلة لذاتها
عبارة عن حصول حالة اضافية لها مع ذاتها فلا يلزم من تجرد ادراكها لنفسها
اجتماع المثلين وان سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون تعقلها لذاتها بذاتها
بدون حدوث صورة اخرى ولا نسلم وجوب الاستقلال ح وايضا فهي
منقوض بالبهائم فانها تدرك انفسها مع انه لا يلزم من ادراكها لانفسها
ان يكون انفسها مجردة فكذا ههنا ان القوة العاقلة غنية في
فعلها عن الجسم وكل ما كان غنيا في فعله عن الجسم كان غنيا في ذاته عن
الجسم بيان الاول انه في ادراكها لذاتها وفي ادراكها لادراكها لو احتاج
الى آلة لزم التسلسل بيان الثاني ان وجود الشيء جزء من موجديته وما
يحتاج اليه جزء حقيقة الشيء فانه لا بد وان يحتاج اليه حقيقة ذلك الشيء
فلو كانت القوة العاقلة محتاجة في وجودها الى المحل لكانت في موجديتها
المتقومة بوجودها محتاجة الى ذلك الشيء فلما لم تكن بالموجدية حاجة الى الآلة
وجب ان لا يكون بموجديتها حاجة الى تلك الآلة واجيب عن هذا بان قولهم
ان القوة العاقلة غنية في فعلها عن الآلة ان عنوا به ان الانسان يمكنه
ان يعلم كونه عالما بالمعلومات ويعلم قلبه ودماغه فلم قلتم انه يلزم من علمه

بهذه الاشياء ان لا تكون ذاته جسما ولا جسمانية وان عنوا به شيئا اخر فلا
بد من تلخيص ذلك المعنى حتى يمكننا ان نتكلم عليه ثم ان سلمنا ذلك لكن لم قلتم ان
ما يكون غنيا في اثر من اثاره عن الجسم يجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم
الا ترى ان العرض في احتياجه الى المحل غير محتاج الى المحل والا لزم ان لا يحتاج
الى المحل الا بعد حصوله في المحل وذلك باطل فثبت ان العرض مستغن باعتبار
هذه الحاجة ولا يلزم من استقلاله في هذا الاثر استقلاله في ذاته فبطل
ما قالوه ان الغنى في مؤثريته عن الجسم يجب ان يكون غنيا في ذاته عن الجسم
ومنها ان القوة العاقلة لو كانت جسمانية لضعفت بضعف البدن فهي
غير جسمانية بيان الشرطية ان القوة العاقلة اذا كانت محتاجة الى الجسم لكان
وجودها وكمال وجودها متوقفا على وجود ذلك المحل وعلى كمال وجوده ولما كان
كذلك فانه يجب ضعفه عند ضعف محله وبيان فساد التالي من وجهين الاول
ان الفكر سبب لضعف الدماغ لاثارته اليبس وهو سبب لكمال النفس الثاني
ان القوة العاقلة تقوى بعد الاربعين مع ان البدن ياخذ في الانحطاط
بعد الاربعين واجيب عنه بانا لا نسلم ان القوة العاقلة تقوى بعد الاربعين
بل انما تبقى حافظة لما حصلته قبل ذلك ثم ان سلمنا انها تقوى بعد الاربعين
ولكن لم لا يجوز ان يقال بان المزاج الحاصل في زمان الشيخوخة اوفق للقوة
العاقلة من سائر الامزجة فلا جرم قويت القوة العاقلة في ذلك الوقت
وهذا الاحتمال لا بد في ابطاله من دليل قاطع ثم ان سلمنا ذلك لكن ما ذكروه
منقوض بتخيلات الشيخ وتفكراته فانها اضعف مما للشاب مع ان هذه القوى جسمانية
فان منعوا في هذه الصورة منعنا ما قالوا في القوة العاقلة واجيب بوجه اخر
وهو انه يجوز ان تضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى من

ثباتها بل ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والا
فان حصول الملكات العلمية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والادمان ايضا
ولهذا ترى بعض المحققين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الا
مرتا وفي اخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر معتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون
المزاج الحاصل في سن الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك
تقوى القوة العاقلة ومنها ان القوى الجسمانية تكل بتكرر الافعال والقوة
العقلية فانها تقوى بكثرة الافعال الا ترى ان كل من كان اكثر مواظبة على
الدراسة والقراءة كان اقوى على الفهم واجيب عنه بان كلال الحواس عند كثرة
الافعال لا يدل على كونها جسمانية وعدم كلال القوة العاقلة لا يدل على كونها
غير جسمانية اما الاول فلان من الجائز ان تكون قوة الابصار والسمع مجردة
الا انها تحتاج في فاعليتها الى الات جسمانية فكثرة الافعال تؤدي الى ضعف الاتها
فلا جرم تضعف تلك القوى عن الافعال واما الثاني فلان ذلك انما ينفع لو ثبت
انه كلما كان كلال البدن اتم كانت قوة القوة العاقلة على ادراك المعقولات
اتم ومعلوم ان ادعاء ذلك مكابرة بل من المحتمل ان تكون القوة العاقلة اقوى
القوى الجسمانية واغناها فلا جرم تبقى قوتها بعد ضعف سائرها ثم ساعد ان القوة
الجسمانية لا تدرك الضعيف بعد ادراكها القوي الا ترى ان البصر عند ادراكه للشمس
لا يقوى على ادراك الذرة واللمس عند ادراك الحرارة القطعية لا يدرك الحرارة الضعيفة
والامر في القوة العاقلة في هذه الاحكام على العكس واجيب عنه بانا لا نسلم ان
القوة الجسمانية لا تقوى على ادراك الاشياء الحقيرة بعد ادراكها للاشياء العظيمة
الا ترى انا حال ما نتخيل البحر والجبل يمكننا ان نتخيل على ان القوة العاقلة اقوى واقدر

ان نتخيل الذرة والنملة لكنا ذلك ولكنه

من سائر القوى فمن الجائز ان تكون هي مع زيادة في تجسمانية كمال القوة الوهمية
مع انها اقوى القوى واكثرها فعلا تكون جسمانية وما ذكرتموها صح حجة من زعم ان
النفس مدركة للجزئيات انا نتخيل جبلا من ياقوت وبحرا من زئبق ونميز بين كل منهما
بين غيره والمتميز عن غيره يستحيل ان يكون عدما صرفا بل لا بد وان يكون موجودا
واذ ليس موجودا في الخارج فهو موجود في العقل فمحل هذه الصورة اما ان يكون
جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان
لان الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في المحل الصغير فكيف يمكن ان ينطبع صورة
البحر والجبل في مقدار بعض بطون دماغنا ولما بطل ذلك ثبت ان محل هذه الصورة
الخيالية شيء ليس بجسم ولا جسماني واجيب عنه بان ما ذكرتم يدل على ان محل
هذه الصورة الخيالية ليس شيئا جسمانيا فاما ما يدل على ان محلها لا يمكن ان يكون
شيئا مجردا وذلك من وجهين الاول انه لا معنى للطويل الا ما حل فيه الطول و
للمستدير الا ما حلت الاستدارة فيه ولا للحار الا ما حلت الحرارة فيه فلو كان
ادراكنا للطويل والمستدير والحار عبارة عن حصول هذه المعاني في شيء غير جسماني فهنا
لزم ان يكون ذلك الشيء طويلا مستديرا حارا اسود ابيض وحينئذ يخرج عن كونه
مجردا فتامل والثاني انا ندرك الامر بعا مجنحا بمربعين متساويين وبين [illegible]
المجنحين وما به الامتياز ليس هو الماهية ولا واحد من لوازمها [illegible] لكونهما حادثة
فاذن لا بد ان يكون بحسب العوارض المختصة لكل واحد منهما واذ ليس في الخارج
بالعرض فلا بد ان يكون في المحل [illegible] فلا بد ان يكون المحل منقسما فلا يكون
مجردا وهو المطلوب والاظهر ان يقال انه منقوض بتصور الجمل الجزئي والبحر الجزئي
مع ان صورتهما لا تحصل الا في الحواس فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك و
[illegible] عشرها ان كل واحد من الناس يعرف انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك

ذلك بعشر سنين مع ان الاجزاء التي كانت موجودة قبل ذلك بعشر سنين قد
تطرق اليه التبدل والتغير بدليل ان الاجزاء البدنية قد تكثر تارة بالنمو و
بالسمن وتنقص اخرى بالذبول او بالهزال وايضا فلان الحرارة الغريزية ابدا
في تحليل اجزاء البدن والقوة الغاذية ابدا في ايراد بدلها وليس لاحد ان يقول
هذا التبدل لا يعرض لكل اجزاء البدن بل لبعضها لانا نقول ان البدن لا بد
وان ينتهي تحليل تركيبه الى اعضاء بسيطة وكل واحد من تلك الاعضاء البسيطة
ان لم يتطرق اليه التغير كان كل واحد منها في جميع الازمنة باقيا على حالة واحدة
فوجب امتناع تطرق التغير الى كل البدن واما ان تطرق الخلل الى الاعضاء ال
البسيطة فاجزاء العضو البسيط باسرها متشابهة فليس تطرق الخلل الى بعضها
اولى من تطرقه الى الباقي واذا ثبت ان الاجزاء البدنية متغيرة ابدا وجب ان
تكون الصفات القائمة بها متغيرة ابدا لكن كل الانسان يعرف بالضرورة ان ذاته
هي التي كانت موجودة في سالف الزمان فاذن ذات كل انسان ليس بجسم ولا
حال في الجسم واجيب عنه بان نقول لم لا يجوز ان يكون بدن كل انسان اجزاء اصلية
هي الاجزاء الباقية من اول حدوث ذلك الانسان الى اخر عمره واما قوله انه ليس عروض
التحلل لبعض اجزاء الانسان اولى من عروضه للباقي قلنا هذا انما يلزمنا ان لو اسندنا
ذلك التحلل الى قوة طبيعية لكن كل ذلك عندنا من فعل الله تعالى وهو قادر مختار
فلا نستبعد ان يكون هو تعالى يحفظ في كل بدن اجزاء مخصوصة من اول عمر ذلك
الانسان الى اخره حتى يكون ذلك الانسان باقيا ببقاء تلك الاجزاء وهذا الاحتمال
لا يمكن ابطاله الا بالقدح في الفاعل المختار [illegible] انه لا بد في انسان
من عالم واحد يكون هو سامعا مبصرا [illegible] ذايقا لامسا متخيلا متوهما متذكرا
[illegible] عاقلا مشتهيا [illegible] مريدا قادرا فاعلا والدليل

عليه انا اذا ابصرنا لون شيء وشكله حكمنا انه حلو او حامض او بارد او
بالعكس والحاكم على الامور لابد وان يكون مدركا لتلك الامور فلا بد هنا من
امر واحد يكون هو بعينه مدركا لكل هذه المحسوسات بكل انواع الادراكات
وايضا فاذا تخيلنا صور هذه المحسوسات ثم ادركناها حكمنا بان ذلك الخيال
كان تصور الصور هذه المحسوسات فلا بد من شيء واحد يكون انواع التخيل والخيال
حاصلا عنده ليحكم على الصورة الخيالية بانها صورة ماخوذة عن هذه المحسوسات دون
غيره وايضا فانا اذا عقلنا ماهية الانسان حكمنا بتحقق تلك الحقيقة في الشخص
للانسان المعين وبعدم تحققها في الشخص الفرسي المعين فلا بد من شيء واحد
يكون مدركا للكليات والجزئيات معا وايضا فانا اذا تخيلنا شيئا اشتهينا او
غضبنا فلو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا اخر لم يلزم من ان تخيل
حصول الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد لشيء حصول تبصير عمرو ومشتهيا لذلك
الشيء فثبت بهذا انه لا بد في الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه
الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده
جملة هذه الادراكات فلا بد وان يكون كل من الادراكات حاصلة لشيء
غير جسماني ولا جسم واجيب عن هذا بانا نعلم انه لا نزاع في انه لا بد من حاكم مشترك و
لكن دعواكم انه ليس في البدن شيء جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ممنوعة بل
ادعاء ذلك اسهل من ادعاء ان السامع والبصير والعالم والقادر ليس هذا البدن
بل شيء اخر لا في حيز ولا في جهة بل ادعاء ان هذا البدن ليس فيه محل للادراك
دخول في السفسطة وثالثها [illegible] ان محل المعلوم من الانسان لو كان جسما او جسمانيا
لما امتنع ان يحل في جانب منه علم وفي جانب اخر جهل حتى يكون الانسان الواحد عالما
بالشيء جاهلا به من وجه واحد في زمان واحد وهو محال واجيب عنه بان تخصيص

الشهوة والغضب بهذا ذكرتم من القوى الجسمانية يجوز واضحة كون الشخص الواحد
مشتهيا نافرا الشيء واحد دفعة واحدة وكل ما اعتذرتم به عن هذه الاشكال
فهو عذرنا في هذا المقام ورابعها ان العالم بعضادة السواد والبياض لا بد
وان يكون عالما بالسواد والبياض معا والعلم لا معنى له الا حصول صورة المعلوم في
العالم فالعالم لا بد وان يحصل فيه السواد والبياض فلو كان هذا العلم جسما او جسمانيا لزم
اجتماع الضدين في الجسم الواحد وانه محال واجيب عن هذا بانا قد دللنا على ان
القول بان المعلوم لا بد من حصول صورته في العالم وحصوله فيه قول باطل ثم انه يلزمكم
اجتماع الضدين في النفس التي ادعيتموها فان جوزتموه هناك فلم لا يجوز مثله في الجسم
وخامسها [illegible] بالبال حجة اخرى تكون النفس مجردة هي [illegible] واخرها ان يتمسك بها وهي
انا نحكم حكما جازما بانا لسنا شيئا من اعضائنا كالدماغ والكبد والقلب الصنوبري و
الدم والبلغم والصفراء والسوداء وكذا كل عضو صغيرا كان او كبيرا فانا نحكم
بانا لسنا شيئا من اعضائنا اعني انا اي لسنا راس زيد وصدره وكبده وقلبه وهكذا
وايضا بدليل بقاء تلك الاعضاء بعد الموت ولو زمانا قصيرا مع عدم بقائنا في
البدن وايضا نحكم انا لسنا حالين في شيء من اعضائنا والا لوجب لنا خصوصية
بهذا العضو بحيث لا تلك الخصوصية مع غير هذا العضو والامر ليس كذلك فان القلب
والدماغ والكبد عندنا سواء في كون كل واحد محلا لنا ايضا لو كنا حالين في احد من
تلك الاعضاء لينبغي ان يحصل لنا العلم بعروض افة فيها ولم يحتج الى تحصيل العلم
بذلك الى الامارات الطبية والحال انا لا نجد فرقا في ذلك بين اعضائنا الظاهرة
والباطنة فاذن ثبت انا لسنا جزءا ولا حالا من ابداننا واما عدم كوننا
في احد من الامكنة الخارجة عن البدن فهو من اجلى البديهيات فتقرر من هنا
انا مع كوننا موجودين لسنا في شيء من الامكنة ولا معنى للتجرد الا ذلك

والجواب انه يحتمل ان يكون حلول الناطقة في البدن كحلول الماء في الورد والنار
في الفحم والدهن في السمسم ولا يلزم منها ادراك انها حالة في هذا وهذا لجواز
فقدان بعض شرائطه كما اشترط في احساس البصر عدم القرب المفرط والبعد المفرط
ويجوز ان يكون لذلك الادراك شرائط لم يوجد هنا فلا يتم الدليل فهذه جملة
ما استدلوا به على اثبات ان حقيقة الانسان جوهر ليس بجسم ولا جسماني وقد
عرفت من تضاعيف تلك الوجوه ان اكثرها لا يصح على اصول المتكلمين فلا
يصلح للتمسك لمن قال منهم بالنفس الناطقة المجردة اما الاخبار التي يدل ظاهرها
على عدم تجردها فهي كثيرة جدا وهي على قسمين الاول ما يدل على ان التجرد من
خواص الواجب تعالى والثاني منهما ما يدل على كونها جسمانية في الجملة فاما القسم
الثاني فما في قرب الاسناد للحميري باسناده الى سعد بن زياد قال حدثني جعفر
بن محمد عن ابيه ان روح آدم عليه السلام لما امرت ان تدخل فيه كرهته فامرها ان
تدخل كرها وتخرج كرها فان الدخول والخروج من لوازم الماديات والتأويل بعيد الصحيح
لا يجوز وبهذا التقريب ما في كتاب علل الشرائع للصدوق عن علي بن حاتم قال اخبرنا القاسم
بن محمد قال حدثنا حمدان بن الحسين عن الحسين بن الوليد عن ابن عمران الحجاج عن
عبد الرحمن عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت لاي علة اذا خرج الروح من الجسد وجد له
مساً وحيث ركبت لم يعلم به قال لانه نما عليها البدن وبهذا التقريب ما في نهج
البلاغة قال ع وخرجت الروح من جسده فصار جيفة بين اهله وما في كتاب الاحتجاج
للطبرسي رحمه الله عن ابي عبد الله ع في حديث طويل وفيه قال السائل اخبرني عن
السراج اذا انطفى اين يذهب نوره قال يذهب فلا يعود قال فما انكرت ان يكون
الانسان مثل ذلك اذا مات وفارق الروح البدن لم يرجع اليه ابدا كما لا يرجع ضوء
السراج اليه ابدا اذا انطفى قال لم تصب القياس لان النار في الاجسام كامنة والاجسام

وهي الاجساد قائمة باعيانها كالحجر والحديد فاذا ضرب احدهما بالآخر سطعت من بينهما
نار يقتبس منها الضوء فالنار ثابتة في اجسامها والضوء ذاهب والروح جسم رقيق
قد البس قالبا كثيفا وليس بمنزلة السراج الذي ذكرت ان الذي خلق في الرحم جنينا من
ماء صاف وركب فيه ضروبا مختلفة من عروق وعصب واسنان وشعر وعظام وغير
ذلك هو يحييه بعد موته ويعيده بعد فنائه قال فاين الروح قال في بطن الارض حيث
مصرع البدن الى وقت البعث قال فمن صلب اين روحه قال في كف الملك الذي قبضها
حتى يودعها الارض قال فاخبرني عن الروح اغير الدم قال نعم الروح على ما وصفت لك
مادته من الدم ومن الدم رطوبة الجسم وصفاء اللون وحسن الصوت وكثرة الضحك
فاذا جمد الدم فارق الروح البدن قال فهل يوصف بخفة وثقل ووزن قال الروح بمنزلة
الريح في الزق اذا نفخت فيه امتلأ الزق منها فلا يزيد في وزن الزق ولوجها فيه ولا
ينقصها خروجها منه كذلك الروح ليس لها ثقل ولا وزن وهذا الحديث نص في مطلوبنا و
ابطال القول بتجردها وما في كتاب كمال الدين وتمام النعمة حدثنا ابي ومحمد بن الحسن قالا
حدثنا سعد بن عبد الله وعبد الله بن جعفر الحميري ومحمد بن يحيى العطار واحمد بن ادريس
جميعا قالوا حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي قال حدثنا ابو هاشم داود بن القاسم
الجعفري عن محمد بن علي الثاني ع قال اقبل امير المؤمنين ع ذات يوم ومعه الحسن بن
علي ع وسلمان الفارسي وامير المؤمنين ع متكئ على يد سلمان فدخل المسجد الحرام و
جلس اذ اقبل رجل حسن الهيئة واللباس فسلم على امير المؤمنين فرد عليه فجلس ثم قال يا امير
المؤمنين ع اسألك عن ثلاث مسائل ان اخبرتني بهن علمت ان القوم ركبوا من امرك
ما قضي عليهم انهم ليسوا بمأمونين في دنياهم ولا في آخرتهم وان تكن الاخرى علمت
انك وانتم شرع سواء فقال له امير المؤمنين عليه السلام سلني عما بدا لك قال اخبرني عن الرجل
اذا نام اين تذهب روحه وعن الرجل كيف يذكر وينسى وعن الولد كيف يشبه الاعمام والاخوال

والاحوال فالتفت امير المومنين الى ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام فقال يا ابا محمد اجبه فقال
اما ما سألت عنه من امر الانسان اذا نام اين تذهب روحه فان روحه معلقة بالريح
والريح معلقة في الهوى الى وقت ما يتحرك صاحبها لليقظة فان اذن الله تعالى برد تلك الروح
على صاحبها جذبت تلك الروح الريح وجذبت تلك الريح الهوى فرجعت الروح فاسكنت
في بدن صاحبها وان لم ياذن الله عز وجل برد تلك الروح على صاحبها جذبت الهوى الريح
وجذبت الريح الروح فلم ترد الى صاحبها الا الى وقت ما يبعث والحديث طويل اخذنا منه موضع
الحاجة فان ظاهر قوله عليه السلام فاسكنت في بدن صاحبها يقتضي كون الروح مكانه
وما في الكافي باسناده الى ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل يقول فيه [illegible] ان ذكوان المحتضر
يبشر ويرى منزله من الجنة فيقول [illegible] في هذه الدنيا فاذا خرجت النفس من الجسد
فيعرض عليه كما عرض عليه وهي في الجسد فيختار الآخرة وما في محاسن البرقي عن
ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل يذكر فيه حال المحتضر وفيه واتاه ملك الموت فيقبض
روحه فتخرج من جسده فاما المؤمن فلا يحس بخروجها وما في المحاسن عن ابي عبد الله ع
قال يبلى الجسد على اربعة اشياء على الروح والعقل الى قوله فاذا خرجت الروح تبعها
العقل بتقريب ما عرفت وما في كتاب الاحتجاج للطبرسي رحمة الله عليه عن ابي عبد الله
عليه السلام حديث طويل وفيه قال السائل افتتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه
ام هو باق الى وقت ينفخ في الصور الحديث ووجه الدلالة ما عرفت وما في مجمع
البيان روى العياشي باسناده عن ابي جعفر قال ما من احد ينام الا عرجت نفسه
الى السماء كشعاع الشمس الحديث فان ظاهره يقتضي ان محل الروح البدن وما في
الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام حديث طويل يذكر فيه روح النائم وفيه و
انكان اجلها [illegible] بعثت بها مع امنة من ملائكته لترد وها الى الجسد الذي خرجت
منه لتسكن فيه بتقريب ما تقدم وما في كتاب الاحتجاج للطبرسي رحمة الله عليه

برواية عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل وفيه قال السائل فاخبرني عن
جوهر الريح قال الريح هواء اذا تحرك سمي ريحا فاذا سكن سمي هواء وبه قوام
الدنيا ولو كفت الريح ثلثة ايام لفسد كل شيء على وجه الارض ونتن وذلك ان الريح
بمنزلة المروحة تذب وتدفع الفساد عن كل شيء وتطيبه فهي بمنزلة الروح اذا
خرج عن البدن نتن وتغير تبارك الله احسن الخالقين بتقريب ما عرفت وما في
الصدوق رحمة الله عليه باسناده الى النوفلي قال قال ابو عبد الله عليه السلام
ان المؤمن اذا مات خرجت من [illegible] حركة ممدودة صاعدة الى السماء فقلت له وتصعد
روح المؤمن الى السماء قال نعم قلت حتى لا يبقى منه شيء في بدنه فقال لا بل حتى
كلها حتى لا يبقى منه شيء [illegible] قلت فكيف تخرج فقال اما ترى الشمس في السماء في
موضعها وضوءها وشعاعها في الارض فكذلك الروح اصلها في البدن وحركتها
ممدودة والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وما في الكافي باسناده عن حبة
العرني قال خرجت مع امير المومنين عليه السلام الى الظهر فوقف بوادي السلام كانه
مخاطب لاقوام فقمت لقيامه حتى اعييت ثم جلست حتى مللت ثم قمت حتى نالني
مثل ما نالني اولا ثم جلست حتى مللت ثم قمت وجمعت ردائي فقلت يا امير المومنين اني
قد اشفقت عليك من طول القيام فراحة ساعة وطرحت الرداء ليجلس عليه
فقال يا حبة ان هو الا محادثة مؤمن او موانسة قال قلت يا امير المومنين
فانهم لكذلك قال نعم ولو كشف لك لرأيتهم حلقا حلقا محتبين يتحادثون فقلت
اجسام ام ارواح فقال بل ارواح وما من مؤمن يموت في بقعة من بقاع الارض
الا قيل لروحه الحقي بوادي السلام وانها لبقعة من جنة عدن ايضا ما في الكافي
والتهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ان اخي ببغداد واخاف
ان يموت بها فقال ما تبالي حيث ما مات اما انه لا يبقى مؤمن في شرق الارض

ومغاربها لا وحشر الله روحه الى وادى السلام قلت له واين وادى السلام قال ظهر الكوفة
اما انى كانى بهم حلق حلق قعود يتحدثون وايضا ما فى الكافى عن سهل عن التميمى عن
مثنى الحناط عن ابى بصير قال قال ابو عبد الله عليه السلام ان ارواح المؤمنين لفى
شجرة من الجنة ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا
الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق اخرنا باولنا وايضا ما فى الكافى ومن لا يحضره الفقيه
عن ابى عبد الله ع قال ان الارواح فى صفة الاجساد فى شجرة فى الجنة تتعارف
وتتسائل فاذا قدمت الروح على الارواح تقول دعوها فانها قد اقبلت من هول عظيم
ثم يسئلونها ما فعل فلان وما فعل فلان فان قالت لهم تركته حيا ارتجوه وان قالت
لهم قد هلك قالوا قد هوى هوى وايضا ما فى الكافى عن محمد بن عثمان عن ابى بصير عن
ابى عبد الله ع قال سالته عن ارواح المؤمنين فقال فى حجرات فى الجنة ياكلون من طعامها
ويشربون من شرابها ويقولون ربنا اقم لنا الساعة وانجز لنا ما وعدتنا والحق اخرنا
باولنا وايضا ما فى الكافى عن على عن ابيه عن محسن بن احمد عن محمد بن حماد عن
يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله ع قال اذا مات الميت اجتمعوا عنده يسالونه عمن
مضى وعمن بقى فان كان مات ولم يرد عليهم قال قد هوى هوى ويقول بعضهم دعوه
حتى يسكن مما مر عليه من الموت وايضا ما فى الكافى والتهذيب عن يونس قال كنت
عند ابى عبد الله ع فقال ما يقول الناس فى ارواح المؤمنين فقلت يقولون تكون
فى حواصل طيور خضر فى قناديل تحت العرش فقال ابو عبد الله ع سبحان الله المؤمن
اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير يا يونس اذا كان ذلك اتاه محمد و
على وفاطمة والحسن والحسين والملائكة المقربون عليهم السلام فاذا قبضه الله تعالى
صير تلك الروح فى قالب كقالبه فى الدنيا فيأكلون ويشربون فاذا قدم عليهم القادم
عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا وايضا ما فى الكافى محمد بن احمد عن

عن الحسين عن اخيه الحسن عن زرعة عن ابى بصير قال قلت لابى عبد الله عليه السلام
انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتاوى الى قناديل
تحت العرش فقال لا اذن ما هى فى حواصل طير قلت فاين هى قال فى روضة كهيئة
الاجساد فى الجنة ثم ايضا ما فى الكافى على عن ابيه عن السراد عن ابى ولاد الحناط عن
ابى عبد الله ع قال قلت جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين فى حواصل طيور
خضر حول العرش فقال لا المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير ولكن فى
ابدان كابدانهم وما فى التهذيب عن حماد عن ابى بصير قال سالت ابا عبد الله ع عن
ارواح المؤمنين فقال فى الجنة على صور ابدانهم لو رايته لقلت فلان وما فى الكافى
عن محمد بن عثمان عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع قال سالته عن ارواح المشركين فقال
فى النار يعذبون يقولون ربنا لا تقم لنا الساعة ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تلحق اخرنا
باولنا وايضا ما فى الكافى عن سهل عن التميمى عن مثنى عن ابى بصير عن ابى عبد الله ع
قال ان ارواح الكفار فى نار جهنم يعرضون عليها يقولون ربنا الحديث وايضا ما فى الكافى
محمد عن محمد بن احمد باسناده قال قال امير المؤمنين عليه السلام شر الماء ماء برهوت الذى
فيه ارواح الكفار وايضا ما فى الكافى عن سهل وعلى عن ابيه جميعا عن الاشعرى
عن القداح عن ابى عبد الله ع عن ابائه قال قال امير المؤمنين شر ماء على وجه الارض ماء
برهوت وهو الذى بحضرموت ترده هام الكفار وايضا ما فى الكافى عن ابى عبد الله
عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه واله شر اليهود يهود بيسان وشر
النصارى نصارى نجران وخير ماء على وجه الارض ماء زمزم وشر ماء على وجه
الارض ماء برهوت وهو واد بحضرموت يرد عليه هام الكفار وصداهم وايضا
ما فى الكافى عن احمد عن سهل وعلى عن ابيه جميعا عن السراد عن ابن رئاب
عن ضريس الكناسى قال سمعت ابا جعفر ع عن الناس يذكرون ان فراتنا يخرج

من الجنة وكيف هو وهو يقبل من المغرب ويصيب منه العيون والاودية في ل
فقال ابو جعفر واما اسمع ان لله جنة خلقها الله في المغرب وماء فراتكم هذه
يخرج منها واليها يخرج ارواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء فتسقط على اثمارها
وتاكل منها وتتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة وكانت في
الهواء فيما بين السماء والارض تطير ذاهبة وجائية وتعهد حفرها اذا طلعت الشمس
وتتلاقى في الهواء وتتعارف قال وان لله نارا في المشرق خلقها ليسكنها ارواح
الكفار وياكلون من زقومها ويشربون من حميمها ليلهم فاذا طلع الفجر هاجت الى
واد باليمن يقال له برهوت اشد حرا من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون
واذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك الى يوم القيمة قال قلت اصلحك الله ما حال
الموحدين المقرين بنبوة محمد من المسلمين المذنبين الذين يموتون فليس لهم امام ولا يعرفون
ولايتكم فقال اما هؤلاء فانهم في حفرهم لا يخرجون منها فمن كان منهم له عمل صالح ولم يظهر
منه عداوة فانه يخد له خدا الى الجنة التي خلقها الله بالمغرب ويدخل عليه منها الروح
في حفرته الى يوم القيمة فيلقى الله فيحاسبه بحسناته وسيئاته فاما الى الجنة واما الى النار فهؤلاء
موقوفون لامر الله قال وكذلك يفعل الله بالمستضعفين والبله والاطفال واولاد
المسلمين الذين لم يبلغوا الحلم فاما النصاب من اهل القبلة فانهم يخد لهم خدا الى النار التي
خلقها الله في المشرق فيدخل عليهم منها اللهب والشرر والدخان وفورة الحميم الى
يوم القيمة ثم مصيرهم الى الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اين ما كنتم تدعون من
دون الله اين امامكم الذي اتخذتموه دون الامام الذي جعله الله للناس اماما واصنامكم
الكافي عن بعض اصحابنا عن علي بن العباس عن الحسن بن عبد الرحمن عن ابي الحسن عليه السلام
قال ان الاحلام لم تكن فيما مضى في اول الخلق وانما حدثت فقلت فما العلة في ذلك فقال
ان الله تعالى عز ذكره بعث رسولا الى اهل زمانه فدعاهم الى عبادة الله وطاعته فقالوا ان فعلنا

ذلك فما لنا فوالله ما انت باكثرنا مالا ولا باعزنا عشيرة فقال ان اطعتموني
ادخلكم الله الجنة وان عصيتم ادخلكم الله النار فقالوا وما الجنة والنار فوصف
لهم ذلك فقالوا متى نصير الى ذلك فقال اذا متم فقالوا لقد راينا امواتنا صاروا عظاما
ورفاتا فازدادوا له تكذيبا وبه استخفافا فاحدث الله تعالى فيهم الاحلام فاتوه
فاخبروه بما راوا وما انكروا من ذلك فقال ان الله تعالى اراد ان يحتج عليكم بهذا
هكذا تكون ارواحكم اذا متم وان بليت ابدانكم تصير الارواح الى عقاب حتى تبعث
الابدان وامثال ذلك كثيرة اما الاخبار التي هي من القسم الاول فمنها ما في الكافي عن
محمد بن زياد قال سمعت يونس بن ظبيان يقول دخلت على ابي عبد الله عليه السلام
فقلت له ان هشام بن الحكم يقول قولا عظيما الا اني اختصر لك منه احرفا فزعم ان
الله جسم لان الاشياء شيئان جسم وفعل الجسم ولا يجوز ان يكون الصانع بمعنى
الفعل ويجوز ان يكون بمعنى الفاعل فقال ابو عبد الله عليه السلام ويله اما علم ان الجسم
محدود متناه والصورة محدودة متناهية فاذا احتمل الحد احتمل النقصان واذا احتمل
الزيادة والنقصان كان مخلوقا قال قلت فما اقول قال لا جسم ولا صورة وهو مجسم
الاجسام ومصور الصور لم يتجزا ولم يتناه ولم يتزايد ولا يتناقص لو كان كما يقولون لم
يكن بين الخالق والمخلوق فرق ولا بين المنشئ والمنشا لكن هو المنشئ فرق بين من
جسمه وصوره وانشاه واذا كان لا يشبهه شيء ولا يشبه هو شيئا فان قوله ع
لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق صريح في ان التفرقة لا تبقى بين الخالق والمخلوق اذا
كان الخالق جسما او جسمانيا وهذا يقتضي ان لا يكون المخلوق ايضا مجردا عن الجسمانية
والتجسم [illegible] وقريب من ذلك ما رواه محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل البرمكي
عن علي بن عباس الجراذيني عن الحسن بن راشد عن يعقوب بن جعفر الجعفري عن ابي
ابي ابراهيم عليه السلام قال ذكر عنده قوم يزعمون ان الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء

الدنيا فقال ان الله لا ينزل ولا يحتاج الى ان ينزل انما منظره في القرب والبعد سواء
لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد ولم يحتج الى شيء بل يحتاج اليه وهو ذو الطول
لا اله الا هو العزيز الحكيم اما قول الواصفين انه ينزل تبارك وتعالى فانما يقول ذلك من
ينسبه الى نقص او زيادة وكل متحرك محتاج الى من يحركه او يتحرك به فمن ظن بالله الظنون
هلك فاحذروا في صفاته من ان تقفوا له على حد تحدونه بنقصان او زيادة او تحريك
او تحرك او زوال او استنزال او نهوض او قعود فان الله عز وجل عن صفة الواصفين
ونعت الناعتين وتوهم المتوهمين وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلبك
في الساجدين بان ظاهر ذلك انه من خواص الواجب وعنه رفعه عن الحسن بن راشد
عن يعقوب بن جعفر عن ابي ابراهيم عليه السلام قال لا اقول انه قائم فازيله عن
مكانه ولا احده بمكان يكون فيه ولا احده ان يتحرك في شيء من الاركان والجوارح و
لا احده بلفظ شق فم ولكن كما قال تبارك وتعالى كن فيكون بمشيته من غير تردد في
نفس صمدا فردا لم يحتج الى شريك يذكر له ملكه ولا يفتح له ابواب علمه بتقريب تقديم و
عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد بن اسمعيل عن داود بن عبد الله عن عمرو بن محمد عن
عيسى بن يونس قال قال ابن ابي العوجاء لابي عبد الله ع في بعض ما كان يحاوره ذكرت
الله فاحلت على غائب فقال ابو عبد الله عليه السلام ويلك كيف يكون غائبا من
هو مع خلقه شاهد واليهم اقرب من حبل الوريد يسمع كلامهم ويرى اشخاصهم ويعلم
اسرارهم فقال ابن ابي العوجاء اهو في كل مكان اليس اذا كان في السماء كيف يكون في
الارض واذا كان في الارض كيف يكون في السماء فقال ابو عبد الله عليه السلام انما
وصفت المخلوق الذي اذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان اخر وخلا منه مكان
فلا يدري في المكان الذي صار اليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه فاما الله
العظيم الشان الملك الديان فلا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان ولا يكون

الى مكان اقرب منه الى مكان فان هذا ايضا يعطي ان ذلك من خواص الواجب
تعالى عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد عن
ابن ابي عمير عن ابن اذينة عن ابي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ما يكون من
نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم فقال هو واحد واحدي الذات
باين من خلقه وبذاك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراف والاحاطة و
القدرة لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا اصغر من ذلك
ولا اكبر بالاحاطة والعلم لا بالذات لان الاماكن محدودة تحويها حدود اربعة فاذا
كان بالذات لزمها الحواية في قوله الرحمن على العرش استوى علي بن محمد ومحمد بن
الحسن عن سهل بن زياد عن الحسن بن موسى الخشاب عن بعض رجاله عن ابي عبد الله
عليه السلام انه سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى على كل
شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء وبهذا الاسناد عن سهل عن الحسن بن محبوب عن محمد
بن مارد ان ابا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش
استوى فقال استوى من كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء وعنه عن محمد بن
يحيى عن محمد بن الحسين عن صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سالت
ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى فقال استوى
في كل شيء فليس شيء اقرب اليه من شيء لم يبعد منه بعيد ولم يقرب منه قريب
استوى في كل شيء وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين
بن سعيد عن النضر بن سويد عن عاصم بن حميد عن ابي بصير عن ابي عبد الله
عليه السلام قال من زعم ان الله تعالى من شيء او في شيء او على شيء فقد كفر
قلت فسر لي قال اعني بالحواية من الشيء له او بامساك له او من شيء سبقه وفي
رواية اخرى من زعم ان الله من شيء فقد جعله محدثا ومن زعم انه في شيء فقد جعله

محصورا ومن زعم انه على شيء فقد جعله محمولا في قوله تعالى وهو الذي في السماء
اله وفي الارض اله وامثال ذلك كثيرة جدا لا يصلح لمجسمة من السمعيات في
زعمي لمن ذهب الى تجردها الاول امير المومنين عليه السلام في جواب سائل سأل
عن الارواح وقال اجسام ام ارواح فاجاب امير المومنين عليه السلام بل ارواح
الارواح كما هو مذكور في حديث الكافي فان قوله ع هذا يعطي ان الارواح ليست
باجسام لكن الظاهر ان مراده ع من ذلك انها ليست باجسام كثيفة فان العوام
لا يفهمون من الاجسام الا هذا فقولا ح من هنا ان من قال بتجرد النفس الناطقة
فقد اوقع نفسه في خطر عظيم بلا ضرورة داعية اليه نعم يمكن ان يقال ان
مراد اكثرهم من تجرد النفس ان النفس في بقائها لا تحتاج الى هذا الجسم الكثيف بل
هو جوهر مستقل بنفسه وجسم لطيف كساير الملائكة والارواح المقدسة وليست
هي نفس الحيوة التي هي من الاعراض كما يلمح اليه كلام الشيخ المفيد الذي مر ذكره انفا فان
هذا هو القول الحق الذي لا ريب فيه فان الكتاب الالهي في مواضع متعددة ناطق
بذلك واقوال الانبياء والاوصياء عليهم السلام كما عرفت متعاضدة ومتطابقة في
الدلالة على ذلك ولعله مراد من قال من بعض الافاضل ان من المستفاد من الاخبار
عن الائمة الاطهار سلام الله عليهم انها شبح مثالي على صورة البدن وكذلك
عرفتها المتألهون بمجاهداتهم وحققها المحققون ببياناتهم فهي ليست بجسمانية محضة
ولا بعقلانية صرفة بل برزخ بين الامرين ومتوسطة بين النشأتين من عالم
الملك والملكوت وللانبياء والاولياء صلوة الله عليهم روح اخرى فوق ذلك اسمى
لكن لما كان بعض كلماتهم مشعرة بانها ليست جسما ولا جسمانية ولا نوعا لذلك
انها ليست هذا الجسم المحسوس ولا من عوارضه فتوهم بعض المتأخرين ان مقصود
علمائنا من ذلك اثبات وجود النفس الناطقة المجردة على النحو الذي قالت به

الحكماء وحاشاهم عن ذلك الا ان كلام المحقق الطوسي في التجريد
ومن تبعه لا يقبل التاويل والى ما ذكرنا اشار الرازي في تفسيره وتحسنه
حيث قال ومن الناس من يقول الروح عبارة عن اجسام نورانية سماوية
لطيفة الجوهر على طبيعة ضوء الشمس وهي لا تقبل التحلل والتبدل ولا التفرق
والتمزق فاذا تكون البدن وتم استعداده وهو المراد من قوله فاذا سويته نفذت
تلك الاجسام الشريفة السماوية الالهية في داخل اعضاء البدن نفاذ النار
في الفحم ونفاذ دهن السمسم في جرم السمسم ونفاذ ماء الورد في جسم الورد
ونفاذ تلك الاجسام السماوية في جوهر البدن هو المراد بقوله ونفخت فيه
من روحي ثم ان البدن ما دام يبقى سليما قابلا لنفاذ تلك الاجسام الشريفة
فيه بقي حيا فاذا تولدت في البدن اخلاط غليظة منعت تلك الاخلاط الغليظة
من سريان تلك الاجسام الشريفة فيها فانفصلت عن هذا البدن فحينئذ يعرض
الموت فهذا مذهب قوي وقول شريف يجب التامل فيه فانه شديد المطابقة
لما ورد في الكتب الالهية من احوال الحيوة والموت قال الرازي في موضع اخر الا
ان اشدها تحصيلا وجهان احدهما انها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل
سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد والقائلون بهذا
القول فريقان احدهما الذين اعتقدوا تماثل الاجسام فقالوا ان تلك الاجسام
متماثلة لساير الاجزاء التي منها تألف هذا الهيكل الا ان القادر المختار سبحانه بقي
بعض الاجزاء من اول العمر الى اخره فتلك الاجزاء هي التي يشير اليها كل احد بانا
ثم ان تلك الاجزاء حية بحيوة يخلقها الله فيها فاذا زال الحيوة عنها مات
وهذا قول اكثر المتكلمين وثانيهما ان الذين اعتقدوا اختلاف الاجسام زعموا
ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالماهية

للاجسام التي منها سريان النار في الفحم لا تتلف هذا الهيكل وتلك الاجزاء
حية لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا
الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا
بحركته ثم ان هذا الهيكل ابدا في الذوبان والتحليل الا ان تلك الاجزاء باقية
بحالها وانما لا يعرض لها التحليل لانها مخالفة بالماهية لهذه الاجسام فاذا
فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم
السموات والقدس والطهارة ان كانت من جملة السعداء او الى الجحيم وعالم الآفات ان
ان كانت من جملة الاشقياء والقول الثاني ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا
موجود ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز وانه ليس داخل العالم ولا خارجا عنه و
لا يلزم من كونه كذلك ان يكون مثلا لله تعالى لان الاشتراك في السلوب
لا يوجب الاشتراك في الماهية ولواحقه الارواح بعد مفارقة الابدان تتألم
وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيمة فهناك يحصل الالتذاذ
والتألم للابدان فهذا قول قال به عالم من الناس فلو انه لم يقم عليه
برهان قاهر على الجزم به ولكن لم يقم دليل على فساده وانما يزيل الشكوك
والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر وعذابه ووجب المصير
اليه فهذا ما للانسان في توجيه هذا القول ولعل ما اخترناه هو ما اختاره السيد
الاجل المرتضى علم الهدى واكثر المتكلمين من ان الروح جسم رقيق هوائي يتردد في
مخارق الحيوان كما ذكره مولانا الطبرسي في تفسيره مجمع البيان وفي بعض مصنفات
السيد المرتضى علم الهدى وقع العارض هكذا المسألة الحادية والعشرون والكعبة
كانت قبلة من تقدمنا اولنا ولابراهيم وقول الحاج للحجر وفيت بعهدك وتعاهدك
منا في السمع للحجر ذلك او يحدث فيه يوم القيمة العلم بذلك وهذا الميثاق اصل ثم

لم يحصل فان كان هناك ميثاق فيجب ان نذكره ان كنا عقلاء في ذلك الوقت وان
كنا غير ذلك فمن المحال ان يؤخذ الميثاق على غير عاقل واجب فهذا مما يقوي به مذهب
اصحاب التناسخ لانهم يحتجون علينا بان الارواح قديمة قبل الاجسام وهذه
الارواح اذا فارقت الابدان هل تحس ام لا وهل الحساب عليها وعلى الابدان او
عليها وحدها واذا قام الانسان ما يعدم من البدن منها وما الذي يبقى فيه والعقل
اين مستقره من البدن وهل هو في العالم سواء او يتفاضل الناس فيه وهل الانبياء
والائمة لهم علينا مزية فيه او نحن وهم فيه سواء فان كان فيما لكنا علوم وهل
يكبر مع الصبي كلما كبر ام هو من فعل الله يفعله شيئا شيئا والروح في الانسان كم
روح واين مستقر العقل منها وهل داخل فيها او خارج عنها والانسان من هو الجواب
وبالله التوفيق ان الكعبة معلوم انها قبلتنا واما كونها قبلة من تقدمنا فغير
معلوم وهو مجوز واما قول الحاج للحجر فانا تعبدنا بذلك ان نقول هذا اللفظ عند الحجر
وكيف يجوز ان تسمع الحجر والسمع يفتقر الى كونه حيا ومعلوم انه جماد واما قوله هذا
الميثاق انه اصل هو ميثاق الذر وهو قوله الست بربكم قالوا بلى فليس الامر كذلك
لان الميثاق الذي نعنيه هو الميثاق الذي اخذه الله عز وجل علينا بالحجج على لسان
نبيه واذا كان كذلك فلا مسألة علينا الا في خطابه للحجر وقد قلنا انه عبادة من
الله تعالى لنا بذلك واما قوله ان هذا يقوي مذهب اهل التناسخ فقد بينا في مواضع من
كلامنا وكلام شيوخنا بطلان التناسخ بادلة لا يمكن دخول الشبهة عليها فكيف نرجع
عنها لمثل ذلك فاما قوله انهم قالوا ان الارواح مخلوقة قبل الابدان بالفي عام فمن
جملة الدعاوي الباطلة التي يفتقر في تصحيحها الى الادلة الظاهرة ولا دليل ونحن
قد دللنا على حدوث الاجسام جميعها كانت او غير روح ودللنا على صحتها الى
محدث في مواضع وعلى كلامهم على ان الروح نفسها حية والحي عندنا هو الجسم الذي

بدل فمحال

الروح وله وهذه المسئلة مبنية على معرفة الانسان الحي الفعال من هو فاذا عرفت
سقط كلامهم وثبت ما نقوله ومن الذي يسلم لهم ان الارواح قديمة والارواح
عندنا من جملة الاجسام وقد دل لنا على حدوثها وقوله وهل الارواح اذا فارقت الابدان
هل تحس فقد قلنا ان الذي يحس هو الحي والحي هو الذي تحله الحيوة وهو الجملة التي تدرك
المدركات واذا كانت الارواح اذا انفردت لا تكون لها هذه الجملة لم يجز ان تحس لان
الحس عبارة عن الادراك [illegible] وقوله وهل الحساب عليها او على الابدان فالحساب على الجملة [illegible]
المنتهي واذا كانت الارواح لا تقوم بنفسها اعني كونها حاصلة وانما هي تابعة فالحساب
على من هي تابعة له لا عليها واما قوله اذا نام الانسان ما الذي يعدم من اليقظة و
ما الذي يبقى فالروح عندنا عبارة عن الهواء المتردد في مخارق الحي وهذا الهواء الحال
في حالتي النوم والانتباه وقوله والعقل اين مستقره ومستقره القلب فقد ذكرناه ذلك
في مسئلة اخرى وقد قلنا ان الناس فيه سواء لا يتفاضلون ولا مزية للانبياء علينا فيه
وانما المزية في علوم اخر وقوله وهل يكبر مع الصبي ام هو من فعل الله تعالى يفعله متى
شاء فالصحيح ان الله تعالى يفعله متى شاء ان يفعله صغيرا كان من يفعله فيه او كبيرا
لانه يتعلق به باختياره تعالى متى اختار ان يفعله فعله وقد فعله لعيسى ع في
المهد ولغيره من انبيائه من الاطفال وقوله والروح في الانسان كم روح والروح
روح واحدة وقد قلنا انه عبارة عن الهواء المتردد في مخارق الحي واذا
لم يكن في مخارق حي فهو هواء وريح وقوله واين مستقرها فقد قلنا
مخارق الحي وقوله اين مستقر العقل منها فليس الروح هي العاقلة فيكون
الروح داخلة في العقل ولا العقل منها وقوله والانسان من هو فهذه
المسئلة اصل لجميع هذه المسائل وهي مسئلة طويلة لا يحتملها هذا الموضع صح
وقد اشرنا الى بعضها انتهى وقد كانت عبارات السيد في النسخة التي

٥٨

التي وجدتها سقيمة جدا غير محصل المعنى فلاجل ذلك وقع قليل تصرف
منا تصحيحا للعبارات وتحصيلا لمطلبه ادخالا واسقاطا حسب الوسع
والطاقة والله يعلم حقيقة الحال قال الرازي واما الذي احتجوا به على ان
حقيقة ليست نفس الجسم فامور فاولها ان الانسان يشارك غيره في
الجسمية ويخالفه في الانسانية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق
فاذن انسانية الانسان ليست بمجرد جسميته وثانيها وهو ان
الانسان يمتنع غفلته عن ذاته ولا يمتنع غفلته عن جميع اعضائه
الظاهرة والباطنة والامر الذي يجب ان يكون معلوما غير الذي لا يجب
ان يكون معلوما وانما قلنا ان الانسان يمتنع غفلته عن ذاته لوجهين الاول
ان علم الشيء بالشيء عبارة عن حصول حقيقة المعلوم عند العالم فاذن
علم الانسان بذاته عبارة عن حصول ماهية ذاته لذاته فليس ذلك
عبارة عن حصول صورة اخرى لذاته في ذاته لان تلك الصورة ان
كانت مساوية لذاته لزم اجتماع المثلين وان كانت مخالفة لذاته لم
يكن حصولها في ذات الانسان مقتضيا صيرورته عالما بذاته واذن
علم الانسان نفس حضور ذاته عند ذاته وغيبوبة الشيء عن ذاته
محال فاذن علم الانسان بذاته دائما واجب الثاني وهو ان الانسان
اما ان يكون بحيث يتالم عند الايلام من بعض الوجوه او لا يكون كذلك
فان كان الاول لم يكن تالمه من حصول مطلق الايلام والا لتالم بحصول
الايلام في غيره بل انما يتالم بحصول الايلام فيه وعلمه بحصول الايلام
فيه مسبوق بعلمه بنفسه لا محالة فاذن الانسان يجب ان لا يكون
غافلا عن ذاته ابدا واما ان كان بحيث لا يتالم بالايلام اصلا ولا

يحصل له به شعور اصلا ولم يكن بذلك الجثة الا مسيلو ليس كونها منه
فثبت ان الانسان لا يغفل عن ذاته ابدا واما انه يغفل عن جميع اعضائه
الظاهرة فكما في حالة السكر والصبا ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه
خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا
يلامس اعضاؤه معلقا في هواء لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل
يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك بالحواس واما الاعضاء الباطنة
فانه لا يعرفها الا بالتشريح واذا ثبت المقدمتان ثبت ان حقيقة الانسان
غير جسم الثالث علم الانسان بوجود ذاته غير حاصل بالحس و
لا بالخبر ولا بالنظر اما انه غير حاصل بالحس فلان عدم الحواس كلها قد
يمكن ان نعلم كونه موجودا واما انه غير حاصل بالخبر فظاهر واما انه غير
حاصل بالنظر لان استدلاله على نفسه اما ان يكون بمطلق الفعل وهو
باطل لان الفعل المطلق يستدعي فاعلا مطلقا لا فاعلا هو هو او بفعله لكن
العلم بفعله موقوف على العلم به فلو استفيد العلم من العلم بفعله لزم الدور
ولما ثبت ذلك فنقول ان علم الانسان باعضائه الظاهرة والباطنة
لا يحصل الا بالحس والتشريح فاذن حقيقته غير اعضائه الظاهرة والباطنة
وهذه الوجوه التي ذكرناها في بيان ان الانسان ليس مجرد الجسمية فهي
وجوه جيدة ما بها باس ولكنه استدلال في محل الاتفاق فان احدا
من العقلاء ما ذهب الى ان حقيقة الانسان هي هذا الجسم فقط انتهى
ونحن بل نقول هاهنا حجج كثيرة اخرى تدل على تغاير الروح للبدن ونحن نذكرها
هاهنا ابطالا لبعض المذاهب الاتية فنقول الحجة الاولى ان المراتب
المذكورة في القرآن في بيان الخلقة الانسانية الحكمية لا يكمل الا بانقطاع

يحصل الانتفاع بها الا بنفخ الروح فوجب ذكر الروح عقيب تلك المراتب والمذكور
عقيب تلك المراتب هو قوله ثم انشأناه خلقا اخر فدل على ان المراد منه نفخ الروح
فلما عبر عن نفخ الروح بانه خلق اخر علمنا ان الروح ليس من جنس البدن الحجة الثانية
قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فالتسوية عبارة عن تخليق الابعاض و
الاعضاء ونفخ الروح اشارة الى تعلق الروح بالبدن ثم انه تعالى لما اضاف الروح الى
نفسه دل على انه متميز في ذاته بمزيد شرف لا يحصل مثله للاجسام الحجة الثالثة
انه تعالى ميز بين عالم الارواح وعالم الاجسام فقال الا له الخلق والامر فحصل التباين
بين هذين النوعين ثم انه تعالى حكم بان الروح من عالم الامر فقال قل الروح من امر
ربي ثم بين انه لا سبيل للانسان الى معرفته فقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا
ولو كان من جملة الاجسام لما صحت هذه الاحوال الحجة الرابعة انه تعالى اضاف الا فعال
الى النفس فقال ان النفس لامارة بالسوء وقال ولا اقسم بالنفس اللوامة وقال يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك ومعلوم ان جميع اجزاء البدن ليس مبدأ للافعال فعلمنا
ان النفس شيء يدبر البدن وهو غير البدن الحجة الخامسة قوله تعالى اخرجوا انفسكم وهذا
نص صريح في ان النفس شيء مغاير للبدن تارة تدخل البدن وتارة تخرج منه الحجة السادسة
قوله تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم وكل احد فانه لا ينسى هذا
الهيكل الذي يشاهده بحواسه فدل هذا على ان تلك النفس التي ينساها الانسان
عند تفرط جهله شيء غير هذا البدن الحجة السابعة قوله تعالى ونفس وما سويها فالهمها فجورها
وتقويها وهذا نص صريح في ان هاهنا نفسا هي محل الالهامات ومحل الفجور والتقوى و
معلوم ان كل واحد من اجزاء البدن واعضائه ليس كذلك فهذا النفس شيء مغاير
لهذه الاعضاء الحجة الثامنة ان القرآن دل على ان الشيء المشار اليه بانه هو الانسان
باق بعد الموت قال الله تعالى في صفة الشهداء ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل

الا ما رحم ربي

الله امواتا بل احياء عند ربهم وقال في صفة المعذبين النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال ص اولياء الله لا يموتون بل ينقلون من دار الى
دار فثبت ان الشيء المشار اليه بانه هو الانسان باق بعد موت البدن حتى يدرك
الالام واللذات واما ان البدن المشار اليه ليس حيا بعد الموت فهو معلوم بالضرورة
ولو جوزنا كونه حيا لجاز مثله في جميع الجمادات وهو سفسطة واذا لاح المقدمتان
علمنا ان المشار اليه ليس هو البدن الحجة التاسعة قوله تعالى من عرف نفسه فقد عرف
ربه في كتب الله المنزلة اعرف نفسك تعرف ربك ولو كان المراد من النفس هذا الجسد
المشاهد لما امره بالمعرفة لان معرفته حاصلة بالضرورة والحاصل لا يمكن تحصيله الحجة
العاشرة انا نجد من انفسنا انا نضيف كل واحد من هذه الاعضاء الى انفسنا فنقول يدي
ورجلي وقلبي ودماغي والمضاف غير المضاف اليه فعلمنا ان النفس غير هذه الاعضاء
فان قالوا وقد نقول نفسي وذاتي فنضيف النفس والذات الى نفس الشيء فيلزم ان تكون
ذاته مغايرة لنفسه وذاته وذلك محال قلنا قد يراد بنفس الشيء وذاته هذا
البدن المخصوص وقد يراد بنفس الشيء وذاته الحقيقة المخصوصة التي اليها يشير
كل واحد بقوله انا فاذا قال نفسي وذاتي واراد منه البدن فلا ضير فانه عندنا
مغاير لجوهر الانسان اما اذا اريد بالنفس والذات الحقيقة المخصوصة المشار اليها
بقوله انا فلا نسلم ان الانسان يمكنه ان يضيف ذلك الشيء الى نفسه بقوله
انا لي وذلك لانه عين ذاته فكيف يضيفها مرة اخرى الى ذاته الحجة الحادية عشر
ان العلم البديهي حاصل بان اجزاء هذه الجثة متبدلة بالزيادة والنقصان تارة بحسب
النمو والذبول وتارة بحسب السمن والهزال والعلم الضروري حاصل بان هذا الانسان
هو بعينه الانسان الذي كان موجودا قبل هذا الوقت بخمسين سنة والعلم الضروري
حاصل بان المتبدل المتغير غير الثابت الباقي فيحصل من مجموع هذه المقدمات

الثلث العلم القطعي بان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه الجثة الحجة
الثانية عشر ان الانسان حال ما يكون مشتغل الفكر متوجه الهمة نحو امر معين مخصوص فانه
في تلك الحالة يكون غافلا عن جميع اجزاء بدنه وعن العضو واعضائه بمجموعها
ومفصلها وهو في تلك الحالة غير غافل عن نفسه المعينة بدليل انه في تلك الحالة
قد يقول غضبت واشتهيت وسمعت كلامك وابصرت وجهك وتاء الضمير
كناية عن نفسه المخصوصة فهو في تلك الحالة عالم بنفسه المخصوصة وغافل عن
كل واحد من اعضائه والمعلوم غير ما هو غير معلوم فالانسان يجب ان يكون
مغايرة لجملة هذا البدن ولكل واحد من اعضائه وابعاضه الحجة الثالثة عشر
ان كثيرا من الناس يرى اباه وابنه بعد موته في المنام ويقول له اذهب
الى الموضع الفلاني فان فيه ذهبا دفنته لك وقد يراه فيوصيه بقضاء
دين عنه ثم عند اليقظة اذا فتش عنه كان كما راه في النوم من غير تفاوت
ولولا ان الانسان حي بعد الموت لما كان كذلك ولما دل هذا الدليل على ان الانسان
حي بعد الموت ودل الحس على ان الجسد ميت كان الانسان مغايرا لهذا الجسد
الحجة الرابعة عشر قوله ص في خطبة طويلة له حتى اذا حمل الميت على نعشه
رفرف روحه فوق النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا
كما لعبت بي جمعت المال من حله وغير حله فالمهنا لغيري والتبعة علي
فاحذروا مثل ما حل بي وجه الاستدلال ان النبي ص صرح بان حال ما يكون
الجسد محمولا على النعش بقي هناك شيء ينادي ويقول يا اهلي ويا ولدي
جمعت المال من حله وغير حله ومعلوم ان الذي كان الاهل اهلا له وكان
الولد ولدا له وكان جامعا للمال من الحرام والحلال والذي بقي في رقبته
الوبال ليس الا الانسان فهذا تصريح بان في الوقت الذي كان الجسد ميتا

محمولا على النعش كان الانسان حيا باقيا فاهما وذلك تصريح بان الانسان
شيء مغاير لهذا الجسد ولهذا الهيكل الحجة الخامسة عشر قوله تعالى يا ايتها
النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية والخطاب بقوله ارجعي
انما يتوجه عليها حال الموت فدل هذا على ان الشيء الذي يرجع الى الله بعد
موت الجسد يكون راضيا مرضيا عند الله والذي يكون راضيا ومرضيا ليس
الا الانسان فهذا يدل على ان الانسان يبقى حيا بعد الموت والحي غير الميت
فان الانسان مغاير لهذا الجسد الحجة السادسة عشر قوله تعالى حتى اذا جاء
احدهم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق
اثبت كونهم مردودين الى الله الذي هو مولاهم الحق حال كون الجسد ميتا
فوجب ان يكون ذلك المردود الى الله مغايرا لذلك الميت الحجة السابعة عشر
ترى جميع فرق الدنيا الترك والهند والروم والعرب والعجم وجميع ارباب
الملل والنحل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وسائر فرق العالم
وطوائفهم يتصدقون عن موتاهم ويدعون لهم بالخير ويذهبون الى زياراتهم
ولولا انهم بعد موت الجسد بقوا احياء لكان التصدق لهم عبثا ولكان
دعاؤهم عبثا ولكان الذهاب الى زيارتهم عبثا فاطباق الكل على هذا التصدق
وعلى هذا الدعاء يدل على ان فطرتهم الاصلية السليمة شاهدة بان
الانسان شيء غير هذا الجسد وان ذلك الشيء لا يموت بموت الجسد بل
والله اعلم الحجة الثامنة عشر ان الانسان اذا ضاع عضو من اعضائه مثل
ان تقطع يداه ورجلاه وتقلع عيناه وتقطع اذناه الى غير ذلك من الاعضاء
فان ذلك الانسان يجد من قلبه وعقله انه هو عين ذلك الانسان و
لم يقع في عين ذلك الانسان تفاوت البتة حتى انه يقول انا ذلك

انا ذلك الانسان الذي كنت موجودا قبله الا انهم قطعوا يدي ورجلي
وذلك برهان يقيني على ان ذلك الانسان مغاير لهذه الاعضاء ولهذه الابعاض
وذلك يبطل قول من يقول الانسان عبارة عن هذه البنية المخصوصة
الحجة التاسعة عشر ان القران والاحاديث يدلان على ان جماعة من اليهود
قد مسخهم الله وجعلهم في صورة القردة والخنازير فنقول ذلك الانسان
هل بقي حال ذلك المسخ او لم يبق فان لم يبق كان هذا اماتة لذلك الانسان
وخلقا لخنزير وقردة وهذا ليس من المسخ وان قلنا ان ذلك الانسان
بقي حال حصول ذلك المسخ فنقول فعلى هذا التقدير ذلك الانسان باق و
تلك البنية وذلك الهيكل غير باق فوجب ان يكون ذلك الانسان شيئا مغايرا
لتلك البنية الحجة العشرون ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يرى جبرئيل
عليه السلام في صورة دحية الكلبي وكان يرى ابليس في صورة الشيخ النجدي
فههنا بنية الانسان وهيكله وشكله حاصل مع ان الحقيقة الانسانية
غير حاصلة فهذا يدل على ان الانسان ليس عبارة عن هذه البنية وهذا
الهيكل والفرق بين هذه الحجة والحجة السابقة هو انه حصلت صورة هذه
البنية مع عدم الانسانية وفي الحجة المتقدمة حصلت معنى الانسانية مع
عدم هذه البنية وهذا الهيكل الحجة الحادية والعشرون ان الزاني يزني
بفرجه فيضرب على ظهره فوجب ان يكون الانسان شيئا واحدا سوى الفرج
وسوى الظهر ويقال ان ذلك الشيء يستعمل الفرج في عمل والظهر في عمل اخر
فيكون الملتذ والمتالم هو ذلك الشيء الا انه يحصل اللذة بواسطة ذلك العضو
ويتالم بواسطة الضرب على هذا العضو الحجة الثانية والعشرون انا اذا تكلمت
مع زيد وقلت له افعل ولا تفعل فالمخاطب بهذا الخطاب والمامور والمنهي

ليس هو جبهة زيد ولا احد عينيه ولا انفه ولا فمه ولا اذنه ولا شيء
من اعضائه بعينه فوجب ان يكون المامور والمنهي والمخاطب شيئا مغايرا لهذه
الاعضاء وذلك يدل على ان ذلك المامور والمنهي غير هذا الجسد فان قالوا
لم لا يجوز ان يقال المامور والمنهي جملة هذا البدن لا شيء من اعضائه وابعاضه
قلنا توجيه التكليف على الجملة انما يصح لو كان الجملة فاهمة عالمة فنقول لو
كانت الجملة عالمة فاما ان يقوم بمجموع البدن علم واحد او يقوم بكل واحد
من اجزاء البدن علم على حدة والاول يقتضي قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة
وهو محال والثاني يقتضي ان يكون كل واحد من اجزاء البدن عالما فاهما على
سبيل الاستقلال وقد بينا ان العلم الضروري حاصل بان الجزء المعين من
البدن ليس عالما فاهما مستقلا بالاستقلال فسقط هذا السؤال الحجة
الثالثة والعشرون ان الانسان يجب ان يكون عالما والعلم لا يحصل الا في القلب
فيلزم ان يكون الانسان عبارة عن الشيء الموجود في القلب اذا ثبت
هذا بطل القول بان الانسان عبارة عن هذا الهيكل وهذه الجثة انما قلنا
ان الانسان يجب ان يكون عالما لانه فاعل مختار والفاعل المختار هو
الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار وهما مشروطان بالعلم لان ما لا
يكون متصورا يمتنع القصد الى تكوينه فثبت ان الانسان يجب ان يكون
عالما بالاشياء وانما قلنا ان العلم لا يوجد الا في القلب للبرهان والقرآن
اما البرهان فلانا نجد العلم الضروري بانا نجد علومنا من ناحية القلب
واما القرآن فايات نحو قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها وقوله كتب
في قلوبهم الايمان وقوله نزل به الروح الامين على قلبك واذا ثبت
ان الانسان يجب ان يكون عالما وثبت ان العلم ليس الا في القلب ثبت

ان الانسان شيء في القلب او شيء له تعلق بالقلب وعلى التقديرين فانه
بطل قول من يقول الانسان هو هذا الجسد وهذا الهيكل الحجة الرابعة و
العشرون النفس واحدة ومتى كانت واحدة وجب ان يكون مغايرة لهذا
البدن ولكل واحد من اجزائه فهذه الحجة مبنية على مقدمات
فهي قولنا ان النفس واحدة قلنا ههنا مقامان تارة ندعي العلم البديهي فيه
واخرى نقيم البرهان على صحته اما المقام الاول وهو ادعاء البديهة فنقول
المراد من النفس هو الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا ونعلم بالضرورة انه
اذا اشار الى ذاته المخصوصة بقوله انا فان ذلك المشار اليه واحد غير
متعدد فان قيل لم لا يجوز ان يكون المشار اليه لكل واحد بقوله انا وان كان واحدا
الا ان ذلك الواحد يكون مركبا من اشياء كثيرة قلنا انه لا حاجة لنا في
هذا السؤال بل نقول المشار اليه بقولي انا معلوم بالضرورة انه شيء واحد
فاما ان ذلك الواحد هل هو واحد بالتركيب عن اشياء او هو واحد في نفسه
وحدة حقيقية فمما لا حاجة اليه في هذا المقام واما المقام الثاني وهو مقام الاستدلال
فالذي يدل على وحدة النفس وجوه الحجة الاولى ان الغضب حالة نفسانية
يحدث عند المحاولة لدفع المنافي والشهوة حالة نفسانية يحدث عند طلب
الملائم ثم من المعلوم بالضرورة ان دفع المنافي وطلب الملائم مشروط بالشعور
بكون الشيء ملائما او منافيا فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي ان
لم يكن لها شعور بكون الشيء منافيا امتنع انبعاثها لدفع ذلك المنافي على سبيل
القصد والاختيار لان القصد الى الجذب تارة والى الدفع اخرى مشروط بالشعور
بالشيء فالشيء المحكوم عليه بكونه دافعا للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وان
يكون له شعور بكونه منافيا فالذي يغضب لا بد وان يكون هو بعينه مدركا

والذي يشتهي لابد وان يكون هو بعينه مدركا فثبت بهذا البرهان اليقيني

ان الادراك والغضب والشهوة صفات ثلثه لذات واحدة ويمتنع كونها

صفات متباينة حاصلة في ذوات متباينة الحجة الثانية انا اذا فرضنا

جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما مستقلا بفعله الخاص امتنع ان

يصير اشتغال احدهما بفعله الخاص به مانعا للاخر من اشتغاله بفعله

الخاص به واذا ثبت هذا فنقول لو كان محل الادراك والفكر جوهرا ومحل

الغضب جوهرا اخر ومحل الشهوة جوهرا ثالثا لوجب امكون اشتغال القوة

الغضبية بفعلها مانعا للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعلها وبالعكس

لكن التالي باطل فان اشتغال الانسان بالشهوة وانصبابه اليها يمنعه

من الاشتغال بالغضب والانصباب اليه وبالعكس فعلمنا ان هذه الامور

الثلثه ليست مبادي مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد فلا جرم

كان اشتغال ذلك الجوهر باحد هذه الافعال عائقا له عن الاشتغال بالفعل

الاخر الحجة الثالثة انا اذا ادركنا شيئا فقد يكون الادراك سببا لحصول

الشهوة وقد يصير سببا لحصول الغضب فان كان الجوهر المدرك مغايرا

الذي يغضب وللذي يشتهي فحين ادرك الجوهر المدرك لم يحصل للجوهر المشتهي

من ذلك الادراك اثر والخبر ولا للذي يغضب فوجب ان لا يترتب على

ذلك الادراك حصول الشهوة ولا حصول الغضب وحيث حصل هذا الترتب

والاستلزام علمنا ان صاحب الادراك بعينه هو صاحب الغضب بعينه هو

صاحب الشهوة بعينه الحجة الرابعة ان حقيقة الحيوان انه جسم ذو نفس

حساسة متحركة بالارادة والنفس يمتنع عليها ان تتحرك بالارادة الا عند حصول

الداعي ولا معنى للداعي الا الشعور بخير يرغب في جذبه او بشر يرغب في

59

يرغب في دفعه وهذا يقتضي ان يكون المتحرك بالارادة هو بعينه مدركا

للخير والشر والملذ والمؤذي والنافع والضار فثبت بما ذكرنا ان النفس

الانسانية شيء واحد وثبت ان ذلك الشيء هو المبصر والسامع والشام

والذائق واللامس والمتخيل والمتفكر والمتذكر والمشتهي والغاضب وهو

الموصوف بجميع الافعال الاختيارية والحركات الارادية واما المقدمة الثانية

فهي في بيان انه لما كانت النفس شيئا واحدا وجب ان لا يكون النفس هذا البدن

ولا شيئا من اجزائه فنقول اما بيان انه متى كان الامر كذلك امتنع كون

النفس عبارة عن جملة البدن فتقريره انا نعلم بالضرورة ان القوة الباصرة

غير سارية في كل البدن وكذا القوة السامعة وكذا سائر القوى كالتخيل

والتذكر والتفكر والعلم بان هذه القوى غير سارية في جملة اجزاء هذا

البدن علم بديهي بل هو من اقوى العلوم البديهية واما بيان انه يمتنع ان

يكون النفس جزءا من اجزاء هذا البدن فلانا نعلم بالضرورة انه ليس في البدن

جزء واحد هو بعينه موصوف بالابصار والاسماع والفكر والذكر بل الذي

يتبادر الى الخاطر ان الابصار مخصوص بالعين لا بسائر الاعضاء والسماع

بالاذن لا بسائر الاعضاء والصوت مخصوص بالحلق لا بسائر الاعضاء وكذا

القول في سائر الادراكات وسائر الافعال واما ان يقال انه حصل في البدن

جزء واحد موصوف بكل هذه الادراكات وبكل هذه الافعال فالعلم

الضروري حاصل بانه ليس الامر كذلك لان البدن ليس كذلك وثبت ايضا

ان شيئا من اجزاء البدن ليس كذلك فحينئذ يحصل اليقين بان النفس شيء

مغاير لهذا البدن ولكل واحد من اجزائه وهو المطلوب ولنقرر هذا

البرهان بعبارة اخرى فنقول انا نعلم بالضرورة انا اذا ابصرنا شيئا عرفناه

فثبت بما ذكرنا ان النفس

الانسانية شيء واحد

موصوف بجملة هذه الادراكات

وبجملة هذه الافعال وثبت

بالبديهة ان جملة ص

واذا عرفناه اشتهيناه واذا اشتهيناه حركنا ابداننا الى القرب منه فيجب القطع
بان الذى ابصر هو الذى عرف وان الذى عرف هو الذى اشتهى وان الذى
اشتهى هو الذى حرك الى القرب منه فيلزم القطع بان المبصر لذلك الشيء والعارف
والمشتهى له والمحرك الى القرب منه شيء واحد اذ لو كان المبصر شيئا والعارف
شيئا ثانيا والمشتهى شيئا ثالثا والمحرك شيئا رابعا لكان الذى ابصر لم يعرف والذى
عرف لم يشته والذى اشتهى لم يحرك لكن من المعلوم ان كون الشيء مبصرا لشيء
لا يقتضى صيرورة شيء آخر عالما بذلك الشيء وكذا القول فى سائر المراتب وايضا
فانا نعلم بالضرورة ان الرائى للمرئيات انا والى لذاتها فقد عرفتها ولما عرفتها
اشتهيتها ولما اشتهيتها طلبتها وحركت الاعضاء الى القرب منها ونعلم ايضا بالضرورة
ان الموصوف بهذا الرؤية وبهذا العلم وبهذه الشهوة وبهذا التحريك انا لا غيرى
وايضا العقلاء قالوا الحيوان لا بد وان يكون حساسا متحركا بالارادة فانه ان لم
يحس بشيء لم يشعر بكونه ملائما او بكونه منافيا واذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريدا
للجذب او الدفع فثبت ان الشيء الذى يكون متحركا بالارادة فانه بعينه يجب
ان يكون حساسا فثبت ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات وان
المباشر لجميع التحريكات الاختيارية شيء واحد وايضا فانا اذا تكلمنا بكلام لقصد
تفهيم الغير معانى تلك الكلمات وقد عقلنا اولا معانى تلك الكلمات ثم لما عقلنا
ها اردنا تعريف غيرنا تلك المعانى ولما حصلت هذه الارادة فى قلوبنا حاولنا
ادخال تلك الحروف والاصوات فى الوجود لنتوسل بها الى تعريف غيرنا تلك المعانى
ولما ثبت هذا فنقول ان كان محل العلوم والارادة ومحل تلك الحروف والاصوات
جسما واحدا لزم ان يقال ان محل العلوم والارادة هو الحنجرة واللهاة واللسان
ومعلوم انه ليس كذلك وان قلنا ان محل العلوم والارادة هو القلب لزم ايضا ان

ايضا ان يكون محل الصوت هو القلب وذلك باطل بالضرورة وان قلنا ان محل الكلام
هو الحنجرة واللهاة واللسان ومحل العلوم والارادة هو القلب ومحل القدرة هو الاعصاب
والاوتار والعضلات كنا قد وزعنا هذه الامور على هذه الاعضاء المختلفة لكنا ابطلنا
ذلك وبينا ان المدرك لكل المدركات بجميع انواع الادراكات والمحرك بجميع الاعضاء
بانواع التحريكات يجب ان يكون شيئا واحدا فلم يبق الا ان يقال محل الادراكات و
القدرة على التحريك شيء سوى هذا البدن وسوى اجزاء ذلك البدن وان هذه الاعضاء
جارية مجرى الالات والادوات له فكما ان النجار يفعل افعالا مختلفة بواسطة الات
مختلفة فكذلك النفس تبصر بالعين وتسمع بالاذن وتفكر بالدماغ وتعقل بالقلب
فهذه الاعضاء الات للنفس وادوات لها وذوات النفس مغايرة لها مفارقة عنها
بالذات متعلقة بها تعلق التصرف والتدبير وهذا البرهان برهان شريف يقينى
فى ثبوت هذا المطلوب [illegible] لو كان الانسان عبارة عن هذا الجسد
لكان اما ان يقوم بكل واحد من الاجزاء حياة وعلم وقدرة على حدة واما ان يقوم
بمجموع الاجزاء حياة وعلم وقدرة واحدة والقسمان باطلان فبطل القول بكون
الانسان عبارة عن هذا الجسد اما بطلان القسم الاول فلانه يقتضى ان يكون كل واحد
من اجزاء الجسد حيا عالما قادرا على سبيل الاستقلال فوجب ان لا يكون الانسان
الواحد حيوانا واحدا بل احياء عالمين قادرين وحينئذ لا يبقى فرق بين الانسان
الواحد وبين اشخاص كثيرين من الناس وربط بعضهم بالبعض بالسلسلة
لكنا نعلم بالضرورة فساد هذا الكلام لانى اجد ذاتى ذاتا واحدة وحيوانا
واحدا لا حيوانا كثيرين وايضا فبتقدير ان يكون كل واحد من اجزاء هذا الجسد حيوانا
واحدا على حدة لا يكون لكل واحد منها خبر عن حال صاحبه فلا يمتنع ان يريد هذا
الجزء ان يتحرك الى هذا الجانب ويريد الجزء الاخر ان يتحرك الى الجانب الاخر وحينئذ

يقع التدافع بين اجزاء بدن الانسان الواحد كما يقع بين الشخصين وفساد
ذلك معلوم بالبديهة واما بطلان القسم الثاني فلانه يقتضي قيام الصفة
الواحدة بالمحال الكثيرة وذلك معلوم البطلان بالضرورة ولانه لو جاز
حلول الصفة الواحدة في المحال الكثيرة لم يبعد ايضا حصول الجسم الواحد
في الاحياز الكثيرة ولانه بتقدير ان يحصل الصفة الواحدة في المحال المتعددة
يكون كل واحد من تلك الاجزاء حيا عالما قادرا فيعود الامر الى كون هذه
الجثة الواحدة اناسا كثيرين لا انسانا واحدا ولما ظهر فساد القسمين ثبت
ان الانسان ليس هو هذه الجثة فان قالوا لم لا يجوز ان يقال انه يقوم الحياة
بالجزء الواحد ثم ان تلك الحيوة تقتضي صيرورة جملة الاجزاء حيا قلنا هذا
باطل لانه لا معنى للحيوة الا الحيية ولا معنى العلم الا العالمية وبتقدير
ان نساعد على ان الحيوة معنى توجب الحيية والعلم معنى توجب العالمية
الا ان نقول ان حصل في مجموع الاجزاء حيوة واحدة وعالمية واحدة
فقد حصلت الصفة الواحدة في المحال الكثيرة وهو محال وان حصل في كل
جزء حيية على حدة وعالمية على حدة عاد ما ذكرناه من كون الانسان الواحد
اناسا كثيرين وهو محال الحجة السادسة وتقريره انا لما تاملنا احوال
النفس رأينا احوالها بالضد من احوال الجسم وذلك يدل على ان النفس ليست
جسما وتقرير هذه المنافاة من وجوه الاول كل جسم حصل فيه صورة
فانه لا يقبل صورة اخرى من جنس الصورة الاولى الا بعد زوال الصورة
الاولى عنه زوالا تاما مثاله ان الشمع اذا حصل فيه شكل التثليث امتنع
ان يحصل فيه التربيع والتدوير الا بعد زوال الشكل الاول عنه ثم انا وجدنا
الحال في قبول النفس لصور المعقولات بالضد من ذلك فان النفس التي لم

يقبل صورة عقلية البتة يعسر قبولها للشيء من الصور العقلية فاذا
قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية اسهل واذا قبلت الصورة
الثانية صار قبولها للصورة الثالثة اسهل ثم ان النفس لا يزال يقبل صورة
بعد صورة من غير ان يضعف البتة بل كلما كان قبولها للصور اكثر صار
قبولها للصور الحاصلة بعد ذلك اسرع واسهل ولهذا السبب يزداد الانسان
فهما وادراكا كلما ازداد تخرجا وارتياضا في العلوم فثبت ان قبول النفس
للصور العقلية على خلاف قبول الجسم للصور وذلك يوهم ان النفس ليست
بجسم والثاني ان المواظبة على الافكار الدقيقة لها اثر في النفس واثر في البدن
اما اثرها في النفس فهو تاثيرها في اخراج النفس من القوة الى الفعل في التعقلات
والادراكات وكلما كانت الافكار اكثر كان حصول هذه الاحوال اكمل وذلك
غاية كمالها ونهاية شرفها وجلالها واما اثرها في البدن فهو انها توجب
استيلاء اليبس على البدن واستيلاء الذبول عليه وهذه الحالة لو استمرت
لانتهت الى الماليخوليا وموت البدن فثبت بما ذكرنا ان هذه الافكار توجب
حياة النفس وشرفها وتوجب نقصان البدن وموته فلو كانت النفس هي
البدن لصار الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد سببا لكماله ونقصانه معا
ولحياته وموته معا وانه محال والثالث انا شاهدنا انه ربما كان بدن الانسان
ضعيفا نحيفا فاذا لاح له نور من الانوار القدسية وتجلى له سر من اسرار عالم
الغيب حصل لذلك الانسان جراءة عظيمة وسلطنة قوية ولم يعبأ بحضور
اكابر السلاطين ولم يقم لهم وزنا ولولا ان النفس شيء سوى البدن وان
النفس انما يحيى ويقوى بغير ما به يحيى البدن ويقوى لما كان الامر كذلك الرابع
ان اصحاب الرياضات والمجاهدات والمعرفة حيث امعنوا في قهر القوى البدنية

وتجويع الجسد قويت قوايم الروحانية واشرقت اسرارهم بالمعارف الالهية وكلما
امعن الانسان في الاكل والشرب وقضاء الشهوات الجسمانية صار كالبهيمة
وبقي محروما عن اثار النطق والعقل والفهم والمعرفة ولولا ان النفس غنية عن
البدن وان سعادتها مغايرة لسعادة البدن وقوتها غير قوة البدن لما كان الا
كذلك [illegible] ان الانسان حال النوم يصير ضعيف البدن قوي النفس حتى
انه عند النوم ليطلع على ما يعجز عن الاطلاع عليه حال اليقظة ولولا ان النفس
غنية عن البدن لما كان الامر كذلك [illegible] انا نرى ان النفس تفعل افاعيلها
بالات بدنية فانها تبصر بالعين وتسمع بالاذن وتاخذ باليد وتمشي بالرجل
واما اذا ال الامر الى التعقل والادراك فانها مستقلة بذاتها في هذا الفعل
من غير اعانة شيء من الالات ولذلك فان الانسان يمكنه ان لا يبصر شيئا
اذا غمض عينيه وان لا يسمع صوتا اذا اسد اذنيه ولا يمكنه البتة ان يرسل
عن قلبه العلم بما كان عالما به فعلمنا ان النفس غنية بذاتها في العلوم و
المعارف عن شيء من الالات البدنية فهذه الوجوه الستة [illegible]
في ان النفس ليست بجسم واما الذي احتجوا به على ان حقيقتها ليست عبارة
عن المزاج فامور اولها ان البدن متالف عن العناصر فذلك الاجتماع اما
ان يكون طبيعيا او قسريا او لقوة اخرى غير الطبيعة والقسر وباطل ان يكون
طبيعيا لان طبيعة كل واحد منها تقتضي الحصول في حيز اخر وذلك يقتضي
الافتراق لا الاجتماع وباطل ان يكون قسريا لان احد العنصرين اعني
الثقيل والخفيف اما ان يكون احدهما غالبا على الاخر او لا يكون كذلك فان
كان الاول وجب ان يفسد المغلوب بالغالب وان كان الثاني وجب ان لا
يبقى اجتماعهما لا يحصل الا في مدة الانفصال فثبت ان ذلك الجامع لا بد

لا بد وان يكون مغايرا للطبيعة والقسر فتلك القوة اما ان تكون تابعة
للمزاج وهو محال لان علة الامتزاج لا تكون متاخرة عن المزاج المتاخر عن
الامتزاج واما ان تكون سابقة على الامتزاج وهو المطلوب [illegible] ان
اللامس لا بد وان ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لكان اذا
انفعل فلا محالة يبطل الكيفية المزاجية الاولى ويحدث كيفية مزاجية اخرى
فالكيفية الاولى لا تكون مدركة لان المدرك باق عند الادراك والكيفية
الاولى غير باقية والكيفية الثانية ايضا غير مدركة لان المدرك لا بد
وان ينفعل والشيء لا ينفعل عن نفسه [illegible] ان مقتضى المزاج قد
يكون مانعا من مقتضى النفس كما في الرعشة فان مقتضى النفس تحريكه الى
جانب ومقتضى المزاج تحريكه الى جانب اخر فلو كانت النفس هي المزاج لكان
قد صدر عنها اثران متضادان وانه محال فالنفس ليست بمزاج فهذا حاصل
كلامهم في النفس ويرد على الوجه الاول انه لم لا يجوز ان يكون الجامع
لتلك الاجزاء هو الله تعالى ولا يمكن ابطال هذا القسم الا بالقدح في الفاعل
المختار وكلامهم فيه قد مر فيما تقدم ثم ان تجاوزنا عن هذا المقام فلم لا
يجوز ان يكون جامعها قوة طبيعية وقوله لانه مركب عن عناصر متنازعة الى
الانفكاك فهو بناء على ان لكل جرم عنصري حيزا طبيعيا وهذا باطل ثم ان سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان بقاء ذلك الاجتماع لاجل القسر قوله وجب ان لا يبقى
اجتماعهما الا في المدة التي ينفصل كل واحد منها عن الاخر قلنا ولذلك نقول
الا ان اجزاء العناصر لما تصغرت تصغرا مفرطا تقاومت فتعذر على كل واحد
منها الانفصال عن الاخر الا في مدة طويلة وهي العمر المعين لكل واحد من
ت فلا بد من ابطال هذا الاحتمال ثم ان سلمنا ذلك ولكن نقول ايضا

هذا الاجتماع الى النفس ايضا باطل لوجهين الاول ان الاجتماع حاصل في بدن
الميت مع عدم النفس فاذا عقلنا حصول ذلك المقدار من الاجتماع في مثل تلك
المدة فلم لا يجوز ان يحصل اجتماع اكمل من ذلك الاجتماع واطول مدة منه الى آجال
الثاني ان حدوث النفس في البدن انما يكون بعد حدوث المزاج الصالح لقبول
تلك النفس فكيف تكون النفس علة لذلك الاجتماع اللهم الا ان يقال الحافظ
هو مزاج الابوين لكن الكلام في تكون مزاجهما كالكلام في تكون مزاج الولد ولا
خلاص عنه الا بالتزام حوادث لا اول لها لكن ذلك باطل ويقال لهم في الوجه
الثاني انا قد بينا ان الادراك ليس عبارة عن الانفعال بل عن حالة اضافية
فسقط ما بنيتم عليه ويقال لهم في الوجه الثالث لم لا يجوز ان يقال ان الحركة ال
النفسانية مقتضى الكيفية المزاجية والحركة الطبيعية مقتضى طبائع العناصر المحفوظة
في الممتزج فلا جرم تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة في الرعشة واعلم
ان المقصود من القدح في ادلتهم على ابطال كون النفس هو المزاج ليس ان القول
بكون النفس هو المزاج حق فان القول به باطل عندنا بل المقصود هو اظهار ان
ادلتهم على ابطال ذلك ليست بتامة واذا فرغنا بحمد الله تعالى عن بيان ادلة
الحكماء الخ ~~بحمد الله تعالى عن بيان ادلة الحكماء~~ ومن تبعهم على تجرد النفس الناطقة
وما يرد عليها وعن بيان ان ظواهر الآيات والاحاديث تدل على ان الروح
ليس مجردا عن المادة والماديات على حد تجرد الواجب تعالى عنها وليس هذا البدن
وكل ما يلزمه تلك النفس والحقيقة الانسانية نشرع بذكر ما في الاقوال المشهورة
في النفس وتضعيفها فنقول المذهب الاول وقد ذهب اليه ابن الراوندي و
هو ان الروح الانساني جزء لا يتجزى في القلب بدليل عدم الانقسام مع نفي
المجردات يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من تعلقها

مجردا

[illegible]

من تعلقها بالبسائط وليست مجردة لامتناع المجردات الممكنة فيكون جوهرا
فردا هو في شيء لانه الذي ينسب اليه العلم وهذا فاسد لانه فرع ان العلم
يحصل بحصول صور الاشياء في المدرك وفرع ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال
وايضا لا يلزم من نسبة العلم الى القلب بحسب العرف كونه كذلك بحسب نفس الامر
وايضا قد مر من الادلة ما يدل على ان الروح ليس من اجزاء الجسم وايضا فرع وجود
الجزء الذي لا يتجزى والجزم به مشكل وحركة الروح وكونه متحيزا مرفرفا على الجنازة
ونحو ذلك وسكونه كما يستفاد من الكتاب والسنة يقتضي كونه جسما والله يعلم الثاني
للنظام انه اجزاء من اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد
باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن
انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء انما المتحلل والمتبدل من البدن
فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخره و
لا شك ان المتبدل ليس كذلك ولعل مراده من ذلك هو ما اخترنا [illegible] انه
قوة في الدماغ [illegible] انه ثلث فقال احدها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد
وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية وكل هذا باطل قال الرازي ولا
يقول به عاقل لانه من المعلوم بالضرورة ان الانسان جوهر لانه موصوف بالعلم و
القدرة والتدبير والتصرف ومن كان كذلك كان جوهرا والجوهر لا يكون عرضا
وايضا يبطل ذلك الكتاب والسنة من حيث دلالتهما على بقاء الروح بعد البدن و
العرض لا يبقى بدون المحل [illegible] انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين
واستدلوا عليه بانا نعلم بالضرورة ان هذه البنية يحصل فيها الالم واللذة وادراك
ادراك الحار والبارد ومن نازع فيه كان مكابرا وقد بين في تقرير شبه الحكماء ان
الشيء الذي هو المتألم والمتلذذ واللامس والذائق لا بد ان يكون مدركا لجميع

عليها

اصناف المدركات بجميع اصناف الادراكات ولا معنى للانسان الا ذلك لا يخفى

ان جل ايات الكتاب واخبار الائمة عليهم السلم يدل على بقاء الروح بعد خراب البدن

وان الارواح على اختلاف مراتبها لها امكنة مختلفة واحيان سعادة فكيف يجوز

ذو ذهن ان يقول ان الروح هو ذلك الهيكل المخصوص ولا يلزم من كون الجمع

الة للتالم والتلذذ للروح ان يكون عين الروح كما لا يخفى انها الاخلاط

الاربعة المعتدلة كما وكيفا وهذا ايضا باطل كما عرفت من بقاء الروح بعد خراب

البدن وايضا دلت كثير من الايات والاحاديث ان الارواح قبل الاجساد

انه اعتدال المزاج النوعى وهذا ايضا باطل على قياس ما عرفت انه الدم

المعتدل اذ بكثرته واعتداله يعقل الحيوة وبالعكس وهذا قول بعض الاطباء

المنكرين لبقاء النفس بعد فناء البدن انه الهواء اذ بانقطاعها طرفة

عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة المنفوخ فيه وهذا ايضا رجم بالغيب فانه كما

لا يلزم من انقطاع الحيوة عند خروج الدم كون الروح عين الدم كذا لا يلزم

من انقطاع الحيوة عند انقطاع الهواء كون الهواء روحا وايضا الهواء التى تدخل

تارة وتخرج اخرى ليست ابنا نا بالبداهة وايضا ليست بقابلة للعلم والتالم و

التلذذ بالضرورة فلا يكون روحا انه قوة فى القلب انها

روح فى القلب انها الروح الدماغى انه جزء لا يتجزى فى الدماغ

ان الانسان عبارة عن اجسام موصوفة بكيفيات مخصوصة متولدة

عن امتزاجها اجزاء العناصر بمقدار مخصوص وهذا قول جمهور الاطباء المنكرين

بقاء النفس ومن المعتزلة قول ابى الحسن البصرى ان الانسان عبارة

عن اجسام مخصوصة بشرط كونها موصوفة بصفة الحيوة والعلم والقدرة وهى

عرض قايم بالجسم وهؤلاء انكروا الروح والنفس قالوا ليس هنا الا اجسام

لطيفة مؤتلفة موصوفة بهذه الاعراض ان الانسان عبارة عن

اجسام موصوفة باشكال مخصوصة بشرط ان يكون ايضا موصوفة بالحيوة والعلم

والقدرة والانسان انما امتاز عن ساير الحيوانات بشكل جسده وهيئة اعضائه

واجزائه واورد عليه بان هذا مشكل فان الملئكة قد يتشبهون بصور الناس فهنا

صورة الانسان حاصلة مع عدم الانسانية وفى صورة المسخ معنى الانسانية

حاصل مع ان هذه الصورة غير حاصلة فقد بطل اعتبار هذا الشكل والصورة

فى حصول معنى الانسان طردا وعكسا ان النفس مجردة لكن اذا تعلقت

بالبدن اتحدت بالبدن فصارت النفس عين البدن والبدن عين النفس ومجموعهما

عند الاتحاد هو الانسان فاذا جاء وقت الموت بطل هذا الاتحاد وبقيت النفس

وفسد البدن ان النفس متعلقة باجسام ساوية نورانية غير قابلة

للكون والفساد والتفرق والتمزق وان تلك الاجسام تكون سارية فى البدن و

مادام يبقى ذلك السريان بقيت النفس مدبرة للبدن فاذا انفصلت تلك الاجسام اللطيفة

عن جوهر البدن انقطع النفس عن البدن وقيل هنا اقوال اخر ولى اذا عثرت على

ذلك فاعلم ان الكتاب الالهى والاخبار المأثورة عن النبى صلى الله عليه واله والائمة

المعصومين عليهم السلم تدل على تمتع الروح باللذائذ الروحانية وبعض اللذائذ الجسمانية

بعد المفارقة عن البدن فى عالم البرزخ وهكذا فى باب التالم وايضا تدل على ان حال

الارواح بعد المعاد ايضا يكون كذلك فان كان مراد من قال بالمعاد الروحانى والجسمانى معا

ذلك فهذا حق لا شبهة فيه وان كان مراده غير ذلك كما اوما نا سابقا فالحق على

خلاف ذلك كما عرفت وقد لاح مما تلونا عليك ان القول بانكار المعاد مطلقا و

القول بالتوقف فيه كله باطل ساقط عن درجة الاعتبار اما القائلون بالمعاد

الجسمانى فقط وهم الحكماء فانما دعاهم الى ذلك زعمهم ان النفس لا يتعلق بالبدن

اصلا بعد ما فارقت عنه واستدلوا عليه بوجوه ضعيفة منها ان ما ذكر لو دلت الدلائل
على حدوث النفس الناطقة ودلت الدلالة على ان علة وجودها عقل مجرد ازلي
والعلة اذا كانت قديمة لم يكن المعلول محدثا الا لتوقف حدوثه عنها على
حصول شرط ذلك الشرط انما هو حدوث المزاج المستعد لقبول تلك النفس
الناطقة فمتى حدث بدن وجب ان تحدث نفس ناطقة عن ذلك العقل المفارق
متعلقة بذلك المزاج فلو تعلقت نفس اخرى به على سبيل التناسخ لزم تعلق
نفسين ببدن واحد وانه محال لان كل انسان يجد نفسه نفسا واحدة لا
نفسين فثبت ان التناسخ محال واجيب عنه بانا لا نسلم ان النفس الناطقة تحدث
بحدوث البدن وحكمكم على ذلك مقدوحة وان سلمنا حدوثها فلا نسلم ان المحدث
لها جوهر عقلي مفارق بل المحدث لها هو الله تعالى القادر المختار ومنها ان النفس اذا
فارقت البدن فلو امكن بعد ذلك تعلقها ببدن اخر لبقيت في زمان الفترة معطلة
ولا معطل في الطبيعة واجيب عنه بانا قولكم لا معطل في الطبيعة مقدمة يستعملونها
في مواضع عديدة وهي مجملة فان اردتم بها ان النفس بعد مفارقتها عن البدن
لا يجوز ان تبقى غير متعلقة ببدن اصلا مدة ثم انها تتعلق بالبدن مرة اخرى
فهذا هو محل النزاع فلم قلتم انه غير جائز وان اردتم بها شيئا اخر فاذكروه لنا
لنتكلم عليه ايضا اقول لم لا يجوز ان تكون متعلقة بالاجسام المثالية كما يدل عليه كثير
من الاخبار ومنها ان الذوات الماضية غير متناهية فالابدان الماضية غير متناهية
فالنفوس التي حدثت فيما مضى غير متناهية والنفوس يمتنع عدمها فالنفوس الناطقة
الموجودة الان غير متناهية فيحصل هناك اجسام غير متناهية وانه محال واجيب عنه
بان اكثر تلك المقدمات مقدوحة مبطلة فلا نسلم ان الذوات الماضية غير متناهية
وان سلمنا ذلك فلا نسلم ان الابدان الماضية غير متناهية وان سلمنا ذلك

فلا نسلم ان النفوس الماضية غير متناهية لاحتمال التناسخ وان سلمنا ذلك فلا نسلم
ان النفوس يمتنع عدمها بعد حدوثها فانه قد دل على ان كل محدث فانه يصح العدم
عليه ومنها ان الغرض من تعلق النفس بالبدن انما يكون الة لها في اكتسابها الكمالات
فاذا حصلت تلك الكمالات كان وجوده وبالا بعد ذلك كلا ووبالا كما ان الغرض
من المركوب الوصول الى المحبوب فبعد الوصول يكون وبالا على صاحبه ويكون منقصا
لكمال اللذة والبهجة والسعادة فالاعادة غير لائقة بحكمة الحكيم تعالى واجيب عنه بانا
لا نسلم ان البدن على الاطلاق على وبال النفس بل البدن الذي يكون سليما عن الافات
عن كل الوجوه على الوجه الذي اخبرت به الانبياء عليهم السلام يكون سببا لزيادة اللذة
وكمال الابتهاج واذا كانت الابدان كذلك لم يكن للنفوس حاجة الى تدبيرها فيمكنها
الانغماس في لذاتها العقلية تارة والاستيفاء من اللذات الحسية اخرى ومعلوم
ان الجمع بين السعادتين اقوى من الاقتصار على احدهما ومنها ان النفس بعد خروجها
عن البدن يكون خارجة عن ظلمة البدن وضيقه وكثافته وانواع عوارضه المولمة
لها الى فضاء التجرد ونسخة الوجود والبراءة عن العوارض المولمة فيكون التذاذها
بهذا الخلاص اشد من التذاذ الانسان بالخروج من الحبس الضيق وكما ان من
خرج من الحبس الضيق لا يعود اليه فكذا هنا والجواب عن هذا هو الجواب بعينه الذي
ذكر في الوجه السابق آنفا   اختلف القائلون بحشر الاجساد مؤلفة من اجزاء لا
تتجزى فالاجساد تتفرق اجزاؤها ولا يبطل تشخصها في ايام البرزخ وبعد الصور ثم يجتمع
يوم المعاد وتتعلق بها الارواح الباقية بعد مفارقة البدن فههنا لا اعادة للمعدوم
اصلا بل انما الجمع والتاليف وجعل الارواح متعلقة بالاجساد وهذا هو مختار
المحقق الطوسي حيث قال في التجريد والسمع دل عليه ويتاول في المكلف بالتفرق كما في
قصة ابراهيم قال العلامة القوشجي في شرح هذه العبارة هكذا الاشارة الى الجواب عن

مقدمة تقريره ان القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة
وقع العدم امتنع الاعادة فلم يتحقق المعاد وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في عدم
المكلفين فانه يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعادوا اما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم
بتفرق الاجزاء ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفرق والذي يصحح هذا
التاويل قصة ابراهيم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف
تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل
جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف
الاجزاء المتفرقة بالموت وبعضهم قال ان الاجساد تنعدم راسا ثم تعاد والاعادة للمعدوم
ليست ممتنعة وبعضهم قال اعادة المعدوم باطلة وتركيب الاجسام من اجزاء لا
يتجزى ايضا باطل لكن بسبب التفرق والانفصال لا ينعدم الجسم بل ينعدم بعض
الاعراض اعني الاتصال ويحدث الاخر اعني الانفصال وبعضهم قال ان الاجساد
تنعدم واعادة المعدوم باطلة وحشر الاجساد عبارة عن ايجاد الاجساد امثال تلك
الاجسام الموجودة بناء على ان المكلف انما هو الروح في اي بدن كان ولكل منهم
مستمسك فالفريق الاول منهم اقاموا حججا كثيرة على تاليف الجسم من الاجزاء التي
لا تتجزى معارضة بحجج آخرين ومن شاء تفصيل ذلك فليرجع الى الكتب الفلسفية و
الكلامية ثم قالوا تلك الاجزاء لا تنعدم بل تتفرق ثم تجتمع واستشهدوا بظواهر
بعض الايات والاخبار منها قوله تعالى في سورة يس وضرب لنا مثلا ونسي
خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم وهذا معارض بظاهر تتمة تلك الاية الذي جعل لكم من الشجر الاخضر
نارا فاذا انتم منه توقدون اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان
يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون

فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون ومنها قوله تعالى
او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها
فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم قال بل
لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك
اية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم
ان الله على كل شيء قدير واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم
تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على
كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن يأتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم ومنها قوله
تعالى في سورة القيمة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه بل يريد الانسان ليفجر امامه الخ ومنها قوله تعالى في سورة نازعات يقولون
ائنا لمردودون في الحافرة ائذا كنا عظاما نخرة قالوا تلك اذا كرة خاسرة فانما هي
زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة ومنها قوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور
الخ الى غير ذلك من الاية المشعرة بالتفرق دون الاعدام اما الاخبار فكثيرة منها ما
في نهج البلاغة حتى اذا تصرمت الامور وتقضت الدهور وازف النشور اخرجهم
من ضرائح القبور واوكار الطيور واوجرة السباع ومطارح المهالك سراعا الى امره
مهطعين الى معاده رعيلا صموتا قياما صفوفا الى آخره ما في كتاب الاحتجاج
للطبرسي رحمه الله في احتجاج ابي عبد الله الصادق ع قال السائل افيتلاشى الروح بعد
خروجه عن قالبه ام هو باق قال بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور فعند ذلك تبطل
الاشياء وتفنى فلا حس ولا محسوس ثم اعيدت الاشياء كما بداها مدبرها
وذلك اربعمائة سنة يسبت فيها الخلق وذلك بين النفختين قال وانى له بالبعث
والبدن قد بلي والاعضاء قد تفرقت فعضو ببلدة ياكلها سباعها وعضو باخرى

برمة بمواسها وعضوعضو صار ترابا يبنى به مع الطين فى حائط قال ان الذى انشاءها
من غير شىء وصوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدئه قال اوضح
لى ذلك قال ان الروح مقيمة فى مكانها روح المحسن فى ضياء وفسحة وروح المسئ
فى ضيق وظلمة والبدن يصير ترابا كما منه خلق وما تقذف به السباع والهوام
من اجوافها فما اكلته ومزقته كل ذلك فى التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال
ذرة فى ظلمات الارض ويعلم عدد الاشياء ووزنها وان تراب الروحانيين بمنزلة
الذهب فى التراب فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم
تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد
من اللبن اذا مخض فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن الله القادر الى
حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها فاذا قد استوى
لا ينكر من نفسه شيئا وايضا فى كتاب الاحتجاج للطبرسى رحمه الله عن حفص بن
غياث قال شهدت المسجد الحرام وابن ابى العوجا يسال ابا عبد الله ع عن قول
الله عز وجل كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ما ذنب
الغير قال ويحك هى هى وهى غيرها قال فمثل لى فى ذلك شيئا من امر
الدنيا قال نعم ارايت لو ان رجلا اخذ لبنة فكسرها ثم ردها فى ملبنها فهى
هى وهى غيرها وايضا فى الامالى جماعة عن ابى المفضل عن الحسن بن
على بن عاصم عن سليمان بن داود عن حفص بن غياث قال كنت عند سيد
الجعافر جعفر بن محمد لما اقدمه المنصور فاتاه ابن ابى العوجا وكان ملحدا
فقال له ما تقول فى هذه الاية كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها هب
هذه الجلود عصت فعذبت فما ذنب الغير قال ابو عبد الله ع ويحك هى هى
وهى غيرها قال اعقلنى هذا القول فقال له ارايت لو ان رجلا عمد الى لبنة

لبنة فكسرها ثم صبت عليها الماء وجبلها ثم ردها الى هيئتها الاولى لم تكن
هى هى وهى غيرها فقال بلى امتع الله بك وايضا روى عن موسى بن جعفر
عن ابيه عن ابائه عن الحسين بن على ع ان يهوديا من يهود الشام واحبارهم
قال لامير المؤمنين ع فان ابراهيم ع قد بهت الذى كفر ببرهان على نبوته
قال له على ع لقد كان كذلك ومحمد اتاه مكذب بالبعث بعد الموت وهو ابى بن
خلف الجمحى معه عظم نخر ففركه ثم قال يا محمد من يحيى العظام وهى رميم فانطق الله
محمدا بمحكم اياته وبهته ببرهان نبوته فقال يحييها الذى انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم فانصرف مبهوتا وفيه ايضا قال ابو محمد العسكرى ع قال الصادق ع واما
الجدال بالتى هى احسن فهو ما امر الله تعالى به نبيه ان يجادل به من جحد البعث
بعد الموت واحياءه له فقال حاكيا عنه وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى
العظام وهى رميم فقال الله فى الرد عليه قل يا محمد يحييها الذى انشاها اول مرة وهو
بكل خلق عليم الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فاراد
من نبيه ان يجادل المبطل الذى قال كيف يجوز ان يبعث هذه العظام وهى
رميم قال فقل يحييها الذى انشاها اول مرة افيعجز من ابتدائه لا من
شىء ان يعيده بعد ان يبلى بل ابتداؤه اصعب عندكم من اعادته ثم قال
الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا اى اذا كمن النار الحارة فى الشجر الاخضر
الرطب ثم يستخرجها فعرفكم انه على اعادة من بلى اقدر وفيه ايضا متصل بقوله
انه على اعادة من بلى اقدر ثم قال اوليس الذى خلق السموات والارض بقادر على
ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم اى اذا كان خلق السموات والارض بقادر
على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم اى اذا كان خلق الذى اعظم وابعد
اوهامكم وقدركم ان تقدروا عليه من اعادة البالى فكيف جوزتم

يجوز ثم من الله خلق هذا لا يجب عندكم ولا صعب لديكم ولم يجوز وان هذا ما هو
اسهل عندكم من اعادة البالى قال الصادق فهذا الجدال بالتي هي احسن لان فيه قطع
عذر الكافرين وازالة شبههم واما الجدال بغير التي هي احسن فان تجحد حقا لا
يمكنك ان تفرق بينه وبين باطل من تجادله وانما تدفعه عن باطله بان تجحد
الحق فهذا هو المحرم لانك مثله جحد هو حقا وجحدت انت حقا اخر قال ابو محمد
فقام اليه رجل اخر فقال يا ابن رسول الله ص اجادل رسول الله قال الصادق مهما
ظننت برسول الله من شئ فلا تظن به مخالفة الله تعالى اليس الله قال و
جادلهم بالتي هي احسن وقل يحييها الذي انشاها اول مرة لمن ضرب لله مثلا
فتظن ان رسول الله خالف ما امره الله به فلم يجادل بما امره الله به ولم يخبر
عن امر الله بما امره ان يخبر به والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة
ما في اصول الكافي احمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن
يحيى عن فضيل بن عثمان بن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله ع عن قول الله
عز وجل هو الاول والاخر وقلنا اما الاول فقد عرفناه واما الاخر فبين لنا تفسيره
فقال انه ليس شئ الا يبيد او يتغير او يدخله التغير والزوال او ينتقل من لون
الى لون ومن هيئة الى هيئة ومن صفة الى صفة ومن زيادة الى نقصان ومن
نقصان الى زيادة الا رب العالمين فانه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة هو الاول
قبل كل شئ وهو الاخر على ما لم يزل ولا تختلف عليه الصفات والاسماء كما تختلف على غيره
مثل الانسان الذي يكون ترابا مرة ومرة لحما ودما ومرة رفاتا ورميما وكالبسر
الذي يكون مرة بلحا ومرة بسرا ومرة رطبا وتمرا فتتبدل عليه الاسماء والصفات
والله جل وعز بخلاف ذلك ما في تفسير علي بن ابراهيم في حديث طويل
وخرج ارميا على حمار ومعه تين قد تزوده وشئ من عصير فنظر الى سباع

سباع البر وسباع البحر وسباع الجو تاكل تلك الجيف ففكر في نفسه ساعة ثم قال
انى يحيي الله هؤلاء وقد اكلتهم السباع فاماته الله مكانه وهو قول الله تبارك وتعالى
او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته
الله مائة عام ثم بعثه اي احياه فلما رحم الله بني اسرائيل واهلك بخت نصر رد بني
اسرائيل الى الدنيا وكان عزير لما سلط الله بخت نصر على بني اسرائيل هرب ودخل
في عين وغاب فيها وبقي ارميا ميتا مائة سنة ثم احياه الله فاول ما احيا الله منه
عينيه في مثل غرقئ البيض فنظر فاوحى الله اليه كم لبثت قال لبثت يوما ثم نظر الى
الشمس وقد ارتفعت فقال او بعض يوم فقال الله تبارك وتعالى بل لبثت مائة عام
فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه ولم يتغير وانظر الى حمارك ولنجعلك اية للناس
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما فجعل ينظر الى العظام البالية المنفطرة
تجتمع اليه والى اللحم الذي قد اكلته السباع يتالف الى العظام من هيهنا وهيهنا و
يلتزق بها حتى قام وقام حماره فقال اعلم ان الله على كل شئ قدير اما ما في
الكافي و[illegible] باسنادهما عن الصادق ع قال سئل عن الميت
يبلى جسده قال نعم حتى لا يبقى له لحم ولا عظم الا طينته التي خلق منها فانها لا تبلى
تبقى في القبر مستديرة حتى يخلق منها كما خلق اول مرة وامثال ذلك كثيرة
وايضا استدلوا على ذلك المطلب بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان الجزاء
واصلا الى مستحقه والتالي باطل سمعا عند الاشاعرة للنصوص الواردة في ان
الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة بناء على وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لا
اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم
على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها و

وان لم يكن الثانى هو الاول بعينه بل مماثله فى صفة الاشياء فى الاعادة او
باعتبار اخر ولا شك ان العمدة فى الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر
بانها لو عدمت لما علم ايصال الجزاء الى مستحقه لانه لا نعلم ان ذلك المحشور
هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صورته اما على تقدير الاشياء بالكلية
فظ واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات
والصفات التى بها تمايز الاشياء سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام
واللازم منتف لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله
تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والانحلال بل الحكمة تقتضى
ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول المقصود ابطال راى من يقول
بفناء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد وقد حصل ولو
سلم فقد علمت ان العمدة فى الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم انها
لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله
تعالى يوصل الجزاء الى المستحق ولا دلالة على وجوب ان نعلم ان المحشور هو الاول
وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله تعالى يخلق علما ضروريا او طريقا جليا جزئيا او
كليا الثانى هو للمعتزلة فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض امتناع العبث عليه
ولا يتصور له غرض فى الاعدام اذ لا منفعة لاحد لانها انما تكون مع الوجود
بل الحيوة وليس ايضا جزاء المستحق كالعذاب والسوال والحساب ونحو ذلك و
هذا ظ ورد بمنع انحصار الغرض فى المنفعة والجزاء فلعل الله تعالى فى ذلك
حكما ومصالح لا يعلمها غيره على ان فى الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا
لغاية العظمة والاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام يحقق ذلك وقد
يورد الوجهان على طريق تفرق الاجزاء اما الثانى فظ واما الاول فلان بعد

التاليف او الهيئات التى بها التمايز فاما ان لا يمتنع الاعادة او يلزم المعاد بالمثل
ويجاب بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات التى بها التمايز كاختصاص الجواهر المتفرقة
الموصوفة الباقية لا تجمع الجواهر بالصفات والتعينات المتفرقة كما اذا اجتمع
شاب سيمين سليم الاعضاء ورأيته حين صار هرما معيبا ساقط الاعضاء
وعن الثانى بما مر فى التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم على طريق
الجزاء والفريق الثانى منهم احتجوا بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين
كبعض المتاخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة
بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى هلاك
الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان
الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون فى هذه التدقيقات قوله تعالى هو الاول و
الاخر اى الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد القيمة زمانا فيكون
قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو
المتوحد فى الالوهية او فى صفات الكمال كما اذا قيل لك اهذا اول من زارك
ام اخرهم فتقول هو الاول والاخر وتريد انه لا زائر سواه وهو الاول و
الاخر بالنسبة الى كل حى بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء او هو الاول
خلقا والاخر رزقا كما قال عز من قائل خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه اخر
كل شىء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها قوله تعالى
كل شىء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج من كونه منتفعا به لان
الشىء المتفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان
المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد
بهلاكه الخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا

لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم انه ليس مقصود الباري تعالى
من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا فليس مقصوده بكل
كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك وقيل
كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك [illegible] يثاب عليه قوله تعالى
انه يبدؤ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط وقوله تعالى
قل هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده
وعدا علينا انا كنا فاعلين والبدأ من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق لا
يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد ببدء الخلق الايجاد و
الاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان
من طين ولهذا يوصف بكونه مرئيا مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله
الخلق اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق
حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون
افكا اي تركبونه فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا
لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما
في خلقكم من تراب او بدونه كما في خلق الله العالم ع قوله تعالى كل من
عليها فان الفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به
عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل
افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قال
الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الآيتين من تاويل
اذ لو حملنا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التاويل
بكونه ايلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التاويل بكونه قابلا له وقيل [illegible]

بدا منه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا
في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه بالفعل وانما الخلاف
في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال حتى اعترض بان حمله على الاستقبال ليس تاويلا
وصرفا عن الحقيقة اما الاخبار فمنها كلام امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام
في بعض خطب نهج البلاغة وهو المفني لها بعد وجودها حتى يصير موجودها
كمفقودها وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها واختراعها وكيف
ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها وما كان من مراحها وسائمها واصناف
اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها واكياسها على احداث بعوضة ما قدرت
على احداثها ولا عرفت كيف السبيل الى ايجادها ولتحيرت عقولها في علم ذلك و
تاهت وعجزت قواها وتناهت ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها مقهورة
مقرة بالعجز عن انشائها مذعنة على افنائها وانه سبحانه يعود بعد فناء
الدنيا وحده لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فنائها بلا
وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الآجال والاوقات
وزالت السنون والساعات فلا شيء الا الواحد القهار الذي اليه
مصير جميع الامور بلا قدرة منها كان ابتداء خلقها وبغير امتناع منها كان
فناؤها اما الفريق الثالث فتمسكهم بالآيات والاحاديث السابقة الدالة
على ان حشر الاجساد انما يكون بجمع الاجزاء بعد تفرقها مع ضميمة ادلة استحالة
اعادة المعدوم وتركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى وابطال ادلة اثبات الهيولى و
فيه انه لا بد في تلك الصورة من القول بانعدام الصورة النوعية للانسان
وبالجملة التزام اعادة المعدوم او القول بحشر الاجساد بامثالها والتزام ان الجسد

الانساني بعد احتراقه وصيرورته رمادا امتلا باق بعيد كل البعيد انما
الفريق الرابع فيدل على مختارهم ظواهر بعض الايات والاخبار الكثيرة منها قوله
تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ان الله كان
عزيزا حكيما فان المغايرة لا يتحقق في صورة الاعادة وقوله تعالى بل هم في
لبس من خلق جديد اما الاخبار فمنها ما ورد من طريق الخاص والعام عن البراء
ابن عازب قال كان معاذ بن جبل جالسا قريبا من رسول الله في منزل
ابو ايوب الانصاري فقال معاذ يا رسول الله ارايت قول الله تعالى يوم ينفخ في
الصور فتاتون افواجا الايات فقال يا معاذ سالت عن عظيم من الامر ثم
ارسل عينيه ثم قال يحشر عشرة اصناف من امتي اشتاتا قد ميزهم الله تعالى
من المسلمين وبدل صورهم فبعضهم على صورة القردة وبعضهم على صورة
الخنازير وبعضهم مقطعة ايديهم وارجلهم ومنها ما في الكافي باسناده قال
سمعت علي بن الحسين ع يحدث في مسجد رسول الله فقال حدثني ابي انه سمع
اباه علي ابن ابي طالب ع يحدث الناس قال اذا كان يوم القيمة بعث الله تعالى
الناس من حفرهم غرلا بهما جردا مردا في صعيد واحد يسوقهم النور وتجمعهم الظلمة
الى اخره ويبقى ههنا شيء اخر وهو ان الارواح هل تتقدم ام لا ظاهر بعض الروايات
وظاهر كلام ابن بابويه وبعض الوجوه المتقدمة يقتضي انها لا تتقدم ومقتضى
بعض الوجوه المردودة في تضاعيف احتجاجات القائلين بانعدام الاجسام راسا
ومقتضى بعض الروايات وكلام الشيخ المفيد يدل على انها تفنى فان ابن بابويه ره
في اعتقاداته اعتقادنا في النفوس انما هي الارواح التي بها الحيوة وانها
الخلق الاول لقول النبي ص ان اول ما ابدع الله تعالى هي النفوس المقدسة المطهرة
فانطقها بتوحيده ثم خلق بعد ذلك ساير خلقه واعتقادنا فيها انها خلقت للبقاء

الارواح لم تتقدم

للبقاء ولم تخلق للفناء لقول النبي ص ما خلقتم للفناء بل خلقتم للبقاء وانما تنقلون
من دار الى دار وانها في الارض غريبة وفي الابدان مسجونة وقال الشيخ المفيد
ره في ذيل هذه العبارة واما ما ذكره من ان الانفس باقية فعبارة مذمومة
ولفظ يضاد الفاظ القران قال الله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه
ربك ذو الجلال والاكرام والذي حكاه من ذلك وتوهمه هو مذهب كثير
من الفلاسفة الملحدين الذين زعموا ان الانفس لا يلحقها الكون والفساد و
انها باقية وانما تفنى وتفسد الاجسام المركبة والى هذا ذهب بعض اصحاب
التناسخ وزعموا ان الانفس لم تزل تتكرر في الصور والهياكل لم تحدث ولم
تفن ولم تعدم وانها باقية غير فانية وهذا من اخبث قول وابعده من الصواب
وتشنع به الناصبة على الشيعة وتنسبهم به الى الزندقة ولو عرف مثبته ما
فيه لما تعرض له لكن اصحابنا المتعلقين بالاخبار اصحاب سلامة وبعد
ذهن وقلة فطنة يمرون على وجوههم فيما سمعوا من الاحاديث ولا ينظرون
في سندها ولا يفرقون بين حقها وباطلها ولا يفقهون يفهمون ما يدخل
عليهم في اثباتها ولا يحصلون معاني ما يطلقونه منها والذي ثبت من
الحديث في هذا الباب ان الارواح بعد موت الاجساد على ضربين منها ما ينقل الى
الثواب والعقاب ومنها ما يبطل فلا يشعر بثواب ولا عقاب وقد روي
عن الصادق ع ما ذكرناه في هذا المعنى وبيانه فسئل عمن مات في هذه الدار اين تكون
روحه فقال من مات وهو ماحض للايمان محضا او ماحض للكفر محضا نقلت روحه من
هيكله الى مثله في الصورة وجوزي باعماله الى يوم القيمة فاذا بعث الله من في القبور
انشا جسمه ورد روحه الى جسده وحشره ليوفيه اعماله فالمؤمن ينتقل روحه من
جسده الى مثل جسده في الصورة فيجعل في جنات من جنان الدنيا يتنعم فيها الى يوم

الماب والكافر ينتقل روحه من جسده الى مثله بعينه ويجعل فى نار فيعذب بها الى
يوم القيمة وشاهد ذلك فى المؤمن قوله تعالى قيل ادخل الجنة قال ياليت قومى يعلمون
بما غفر لى ربى وشاهد ما ذكرناه فى الكافر قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا و
عشيا فاخبر سبحانه ان مؤمنا قال بعد موته وقد ادخل الجنة ياليت قومى يعلمون
واخبر ان كافرا يعذب بعد موته غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة يخلد
فى النار والضرب الاخر من يلهى عنه ويعدم نفسه عند فساد جسمه فلا
يشعر بشىء حتى يبعث وهو من لم يمحض الايمان محضا ولا الكفر محضا و
قد بين الله تعالى ذلك عند قوله اذ يقول امثلهم طريقة ان لبثتم الا يوما
فبين ان قوما عند الحشر لا يعلمون مقدار لبثهم فى القبور حتى يظن بعضهم
ان ذلك كان عشرا ويظن بعضهم ان ذلك كان يوما وليس يجوز ان يكون
ذلك من وصف من عذاب الى بعثه ونعم الى بعثه لان من لم يزل منعما لا
يجهل عليه حاله فيما عومل به ولا يلتبس عليه الامر فى بقائه بعد وفاته وقد روى
عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال انما يسئل فى قبره من محض الايمان
محضا او محض الكفر محضا فاما ما سوى هذين فيلهى عنهم الى يوم المآب ا ه
وقال مولنا المجلسى ره بعد نقل عبارتى الشيخين المسطورين باحثا على الشيخ
المفيد واما القول ببقاء الارض فقد قال رحمه الله تعالى به فى بعضها فاى
استبعاد فى القول بذلك فى جميعها وما ذكره من الاخبار لا يدل على فناء
ارواح المذكورين بل على عدم اثابتها وتعذيبها وان كان الطعن على
الصدوق فى انه يتضمن كلامه انه لا يفنى الله الارواح فى وقت
من الاوقات فليس كلامه مصرحا بذلك مع ان فى افنائها ايضا كلاما
سيأتى فى موضعه انتهى واذا عرفت ذلك فقد لاح بين يديك

فانه يلهى عنه وقال فى الوجيزة انه انما يسئل فى القبر من محض الايمان محضا او محض الكفر محضا فاما ما سوى هذين فيلهى عنهم ... الارواح

وظهر لديك ان الاحتياط فى الدين يقتضى التوقف فى ذلك مع الجزم
بحشر الاجساد فى الجملة وتجويز كل من تلك الشقوق الاربعة وتجويز فناء
الارواح وعدمها والله ولى التوفيق   فى صحة فناء العالم الاجسام اما ان
يكون فنائه ام لا والثانى هو مذهب النظام فانه زعم ان الله تعالى يحدث
الجسم حالا بعد حال وعلى الاول فالفلاسفة اعتقدوا وجوب ازلية الاجسام
وابديته لكن لا لذاته بل لغيره والجاحظ وجمع من الكرامية قالوا الاجسام
محدثة ولكنها بعد دخولها فى الوجود يستحيل عدمها اما جمهور المسلمين فقد
اعترفوا بصحة فنائها والدليل على مختارهم من حيث العقل ان العالم محدث
وكل محدث فانه يصح العدم عليه فالعالم يصح العدم عليه   فقد مر
تقريرها فى كتاب التوحيد   فالدليل على صحتها ان نقول كل
محدث فانه حال بقائه محتاج الى المؤثر وكل ما كان كذلك كان العدم عليه ممكنا
اما المقدمة الاولى فالدليل عليه ان المعقول من المحدث الموجود المسبوق بالعدم
وهذا المفهوم مركب من امور ثلاثة الموجود والعدم ومسبوقية ذلك الموجود
بذلك العدم ومحال ان يكون المحتاج هو ذلك العدم السابق لان العدم السابق
نفى محض فلو كان له بالفاعل تعلق لكان تعلقه اما ان يكون فى ان يستمر ذلك
النفى نفيا او فى ان ينقلب ثبوتا فان كان الاول كان ذلك مانعا من دخوله فى الوجود
لان الفاعل اذا كان مقتضيا استمرار عدم الشىء استحال ان يكون هو بعينه
بذلك الاعتبار ايضا مقتضيا وجوده وان كان الثانى كان ذلك قولا بان
الفاعل يقتضى ان يصير العدم وجودا وذلك محال لاستحالة ان يصير احد النقيضين
عين الاخر ومحال ايضا ان يكون المحتاج هو مسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم
لان تلك المسبوقية حكم واجب الثبوت وما كان كذلك لا يكون محتاجا اما الاول

فهو ظاهر لان من المعلوم بالضرورة ان المحدث يستحيل ان يحصل له وجود الا
ويكون ذلك الوجود مسبوقا بالعدم بل المحدث في نفسه ممكن الوجود لكن كون
وجوده مسبوقا بالعدم ليس من الممكنات بل من الواجبات ومن المحتمل ان يكون الشيء
في نفسه ممكن الوجود ثم انه يكون واجب الاتصاف ببعض الصفات نظرا الى اتصافه
بذلك الممكن الا ترى ان الجوهر ممكن الوجود في ذاته ثم انه بتقدير وجوده يكون
واجب الحصول في حيز ما وواجب الاتصاف بكون ما واما ان الواجب لا
يكون حاجة الى المؤثر فهو معلوم بالضرورة لان المحتاج الى الفاعل هو الذي
لو لم يؤثر الفاعل فيه لم يوجد والواجب هو الذي يكون حاصلا سواء وجد الغير
او لم يوجد فثبت ان العدم السابق ومسبوقية ذلك الموجود بذلك العدم
غير محتاجين الى المؤثر فلم يبق الا ان يكون المحتاج الى المؤثر وجود المحدث واذا
ثبت ذلك فنقول حاجة ذلك الموجود المحدث الى المؤثر اما ان تكون موقوفة
على حدوثه او لا تكون والاول باطل لان الحدوث كيفية في وجوده وكيفية
وجود الشيء متاخرة عن وجود ذلك الشيء ووجود المحدث متاخر عن تاثير القادر
فيه وتاثير القادر فيه متاخر عن كونه بحيث يصح ان يؤثر القادر فيه وهذه
الصحة متاخرة عن حاجة المحدث الى المؤثر فلو توقفت هذه الحاجة لزم تاخر الشيء
عن نفسه بمراتب وانه محال فثبت ان حاجة المحدث الى المؤثر غير موقوفة على
حدوثه واذا ثبت ذلك وجب استوية الموجود محتاجا الى المؤثر حال وجوده وحال
بقائه واما المقدمة الثانية فهي ان العالم لما كان محتاجا حال البقاء الى المؤثر كان
العدم صحيحا وذلك لانا بينا ان المؤثر في العالم هو الله تعالى فاذن لا موجب
وانه سبحانه تعالى ان شاء فعل وان شاء لم يفعل واذا كان بقاء العالم متعلقا
بابقاء الله تعالى اياه وقد ثبت انه يصح من الله تعالى ان لا يبقيه فبتقدير

فبتقدير ان لا يبقيه وجب ان يفنى فثبت ان الفناء على العالم ممكن فان قيل
لا نسلم ان المحتاج الى المؤثر اما الوجود او العدم او مسبوقية الوجود بالعدم بل
المحتاج هو خروج الشيء من العدم الى الوجود وهذا قسم وراء ما ذكرتموه ثم ان سلمنا ان
الوجود هو المحتاج الى المؤثر فلم قلتم انه يجب ان يبقى تلك الحاجة حال البقاء بيانه
هو ان الشيء حال العدم كان العدم اولى به فلا جرم وجب ان لا يخرج من العدم
الى الوجود الا لمؤثر ثم اذا دخل في الوجود صار الوجود به اولى فتلك الاولوية
تغني الباقي عن الحاجة الى المؤثر ثم ان سلمنا ان الممكن حال البقاء محتاج الى
المقتضي ولكن لم قلتم ان انقطاع تاثير القادر عنه بعد تعلقه به ممكن واما
الدليل على ذلك والجواب عن قوله المحتاج الى المؤثر هو الخروج من العدم الى
الوجود قلنا اثبات قسم وراء الاقسام التي ذكرناها غير معقول لان كل معقول
فاما ان يكون ثابتا واما ان يكون منفيا واذا كان الثابت متجدد الثبوت كان
ذلك الثبوت متاخرا عن ذلك العدم وذلك يقتضي ان لا يعقل قسم وراء الاقسام
التي ذكرناها قوله الشيء حال بقائه يصير اولى بالوجود قلنا الشيء حال بقائه اما ان
يقال انه بقي كما كان حال حدوثه او ما بقي كذلك فان كان الاول لزم من احتياجه الى
المؤثر حال حدوثه احتياجه اليه حال بقائه وان كان الثاني فهو باطل وبتقدير
صحته فالمقصود حاصل اما انه باطل فلان تلك الذات التي كانت حاصلة في
وقت الحدوث ان لم تكن هي بعينها الذات التي كانت حاصلة حالة البقاء لم يكن هناك
شيء باقيا بل فنيت تلك الذات وحدثت ذات اخرى وان كانت هي بعينها الذات
التي كانت حاصلة حال الحدوث فتلك الذات بعينها باقية كما كانت ولا حدثت فيها صفة
ولا زالت عنها صفة وذلك لا يقتضي تغير تلك الذات في نفسها بل تلك الذات
من حيث هي هي تكون باقية كما كانت فيلزم احتياجها الى المؤثر في هذه الحالة كما

كانت محتاجة اليه حال الحدوث فان قيل لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر
لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر ان افاد نفس الوجود
الذي كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن التاثير
في الباقي بل في المتجدد قيل في الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا
البقاء فتاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر ان افاد نفس الوجود الذي
كان حاصلا قبل يلزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن التاثير في
الباقي بل في المتجدد قيل في الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتا[ثير]
المؤثر في الممكن الباقي وذلك بان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا هذا البقاء
اشارة الى ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو
تحصيل الحاصل بذلك التحصيل وقد عرفت انه ليس بمحال ونقول توضيحا لهذا المقام فانه
مما اشتبه على كثير من الاقوام ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن
مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في
الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبة ذاته
الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له في حدوثه فكما استحال اقتضائه الوجود
في الزمان الاول استحال اقتضائه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة
والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء
او في بقائه محتاج الى المؤثر الذي يفيد الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال بقائه
كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع على العالم
لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه
كلما احتجب عنها زال ضوءها وما تمسكوا به من مثال البناء فهو منهدم تماما

الكلام في العلة الموجبة وليس البناء علة للبناء في الحقيقة انما هو حركة يده مثلا
علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات والاوضاع وان مستندة الى علل فاعلية غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما ان ذلك بتقدير
الصحة يفيد المطلوب فاولا لان كونه اولى بالوجود اما ان يقال انه كان حاصلا حال
الحدوث او ما كان والاول يقتضي اما الاستغناء عن المؤثر حال الحدوث كالاستغناء
حال البقاء او ان لا ينقطع الحاجة الى المؤثر حال البقاء كما لم تنقطع حال الحدوث والثاني
يقتضي ان تكون تلك الاولوية حكما متجددا وكل متجدد فلا بد له من مؤثر فلا بد
لتلك الاولوية من مؤثر ثم استغناء الباقي عن المؤثر انما كان لتلك الاولوية
فرجع حاصل الكلام الى ان الباقي انما يبقى لحدوث امر فيه يسمى الاولوية وتلك الاولوية
محتاجة الى مؤثر اخر فيكون هذا قولا باحتياج الباقي الى المؤثر وهو المطلوب واما
ثانيا فلان هذه الاولوية لما كانت ممتنعة الحصول لذاته حال حدوثها كان حصولها
في الذات متوقفا على بقائها فلو كان بقاؤها لاجل تلك الاولوية لزم الدور
وهو محال فاذن لا بد من مقتض يقتضي استمراره حتى يحصل تلك الاولوية مرتبا
على ذلك الاستمرار واما ثالثا فلان هذه الاولوية حكم غير مستقل في نفسها وفي
ثبوتها بل هي محتاجة الى الذات فلو احتاجت الذات اليها لزم الدور وهو محال فثبت
بما ذكرنا ان الاولوية التي ذكروها باطلة قوله وذهب ان الجواهر حال بقائها محتاجة الى
الفاعل فلم يلتزم انه يجوز انقطاع تاثير المؤثر عنها قلنا لاجل ان المختار لا بد و
ان يكون متمكنا من الترك والفعل واما تمسك الذين انكروا حدوث الاجسام
فامور الاول منها ان الممكن يجب استناده الى الواجب فيلزم من امتناع التغير على ذات
الواجب امتناع التغير على اثاره فيلزم من ابدية واجب الوجود ابدية العالم والثاني

ان كل شيء بعد عدمه يكون ممكن الوجود والا يلزم انقلاب الممكن ممتنعا
وهو محال وذلك الامكان يستدعي محلا وهو الهيولى ثم ان الهيولى يستحيل خلوها
عن الجسمية فاذن الجسم يجب ان يكون موجودا بعد صيرورته معدوما وايضا
ان كل ما يصير معدوما فان عدمه يكون متأخرا عن وجوده ويكون بعديته بعدية لا تتحقق
الا عند وجود الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم
فاذن الجسم بعد عدمه يكون موجودا وهذا خلف ومأخذ الجواب عن تلك
الوجوه يظهر من مبحث حدوث العالم في كتاب التوحيد ومنها ان يقال لو انتفى
العالم لكان انتفاؤه اما ان يكون لا لمؤثر او لمؤثر والاول باطل لان اختصاص
انتفائه بذلك الوقت المقدر دون ما قبله او ما بعده لو وقع لا لمؤثر لكان الممكن
واقعا لا لمؤثر وانه محال وان كان المؤثر فذلك المؤثر لا يخلو اما ان يكون عدميا
او وجوديا فان كان عدميا فذلك لا بد وان يكون عدما لشيء لا يوجد الجوهر
الا عند وجوده حتى يكون عدمه مقتضيا لعدم الجوهر وهو باطل اما اولا فلان
ذلك الشيء لا يخلو اما ان يكون باقيا او غير باق فان كان باقيا كان الكلام
في كيفية انتفائه بعد استمرار وجوده كالكلام في الجوهر وان لم يكن باقيا استحال
احتياج الجوهر اليه لانه اما ان يحتاج الى واحد معين او الى واحد غير معين
والاول باطل لان ذلك الواحد لا يبقى الجوهر بعد عدمه فلا يكون به حاجة
اليه والثاني ايضا باطل لان الواحد لا بعينه لا يكون معينا استحال حصوله في
الوجود وما لا يكون موجودا استحال احتياج وجود غيره الى وجوده واما ثانيا فلان
ذلك الشيء اما ان يكون حالا في الجوهر او لا يكون فان كان حالا في الجوهر
كان محتاجا الى الجوهر فاذا كان كذلك استحال احتياج الجوهر اليه والا لزم
الدور واذن لم يكن الجوهر محتاجا اليه بل هو كان محتاجا الى الجوهر فما كان

محتاجا الى الشيء في وجوده كان محتاجا ايضا في عدمه الى عدمه
فاذن عدم ذلك الشيء يكون محتاجا الى عدم الجوهر فيستحيل ان يكون عدم الجوهر
محتاجا الى عدمه والا لزم الدور واما ان لم يكن ذلك الشيء حالا في الجوهر
فاما ان يكون محلا للجوهر او لا يكون والاول باطل اما اولا فلانا قد دللنا على
استحالة حلول المتحيز في المحل واما ثانيا فلان ذلك المحل ان صح بقاؤه كان
الكلام في عدمه كالكلام في الجوهر وان لم يصح بقاؤه لزم من وجوب تجدده
وجوب تجدد الجسم وهو باطل وان لم يكن حالا في الجوهر ولا محلا له كان هو
شيئا قائما بنفسه والجوهر ايضا كذلك فلم تكن حاجة احدهما الى الاخر اولى
من العكس فاما ان يحتاج كل واحد الى الاخر وهو محال او يستغني كل واحد منهما عن الاخر
فلا يلزم من عدم واحد منهما عدم الاخر واما ان كان عدم الجوهر لامر وجودي
فذلك الشيء اما موجب او مختار فان كان موجبا فيكون من قبيل الضد فان احد
الضدين ينتفي عند وجود الضد الاخر وهذا باطل لان التضاد حاصل من الجانبين
وكل واحد منهما قابل للعدم فليس انتفاء الجوهر بذلك الضد اولى من انتفاء ذلك
الضد بوجود الجوهر لا يقال انتفاء الجوهر بذلك الضد اولى من وجوه احدها
ان الجوهر باق وذلك الضد حادث والحادث اقوى من الباقي اما اولا فلان
الحادث يستحيل عدمه لانه لو انعدم لكان عدمه مقارنا لوجوده وهو محال
واما الباقي فلا ن لا يستحيل عدمه لانه بتقدير العدم لا يكون عدمه
مقارنا لوجوده واما ثانيا فلان الحادث متعلق بالسبب والباقي منقطع عن
السبب لكونه مع السبب يفيد زيادة قوة وثانيها وهو ان الله تعالى يخلق
من ذلك الضد اعدادا اكثر من اعداد الجوهر فلا جرم كانت اعدام الجوهر
اولى لانا نقول لا نسلم ان الحادث اقوى وقوله ان الحادث يستحيل عدمه

لانه لو عدم لكان عدمه مقارنا لوجوده معلول والباقي ايضا لو عدم حال
بقائه لصار عدمه مقارنا لوجوده وكما انه يصح ان ينعدم في الزمان
الثاني من وجوده كذلك الحادث يصح ان يندفع وجوده وقوله لحادث
متعلق السبب فيكون اقوى قلنا المستمر قد برهنتم على ان الباقي ايضا متعلق
السبب فزال الترجيح وقوله الله تعالى يخلق اعدادا اكثر من ذلك الضد قلنا
هذا غير مستقيم اما اولا فلان الذي استقر عليه راي المعتزلة ان الله
تعالى يعدم الجواهر كلها بجزئي واحد من الفناء واما ثانيا فلان الجواهر متماثلة
فليس بان يوجب فناء عدم واحد منها باولى من الفناء الاخر بان يوجب عدمه
اللهم الا ان يقال بانه يقوم الفنا بالجوهر او يختص بالحيز الذي يجاوره لكن
الاول باطل لانه حينئذ قولا باجتماع الضدين والثاني يكون قولا بحصول العرض
في الحيز وهو محال اذ لا معنى للجوهر الا ما يكون حاصلا في الحيز واما ان قيل
الاجسام باعدام الفاعل فكذلك محال لان الفاعل لا بد له من فعل فالاعدام
اما ان يكون سببا متميزا عن غيره واما ان لا يكون فان كان الاول كان
الاعدام عبارة عن حدوث شيء وذلك الشيء ان اقتضى عدم الجوهر كان
ذلك قولا بانعدام الجوهر لاجل ضد وان لم يقتض عدمه كان ذلك الجوهر
باقيا بعد حصول ذلك الاعدام واما ان لم يكن ذلك الاعدام امرا مشارا اليه
متميزا من غيره استحال جعله تاثيرا من فاعل قادر فثبت بما ذكرنا ان القول
بفناء الجوهر يفضي الى اقسام فاسدة فيكون القول بفنائها باطلا اعلم ان هذه
العبارة الملخصة للرازي في نهاية العقول لا تخلو من الاطناب الممل والاشتمال على
الحشو والزوائد ولو حاولنا قطع تلك المرحلة باقصر من ذلك مع جودة التحرير
وحسن البيان كان لنا ذلك لكن بسبب ضيق الفرصة وتقليل المؤنة طويناها

طويناها على غيرها والجواب عن ذلك ان الاعراض عند الفلاسفة والمعتزلة
القائلين بابدية الاجسام تبقى ثم يعرض عليه العدم فكما عقلتم عدم الاعراض
الباقية فاعقلوها ايضا عدم الجواهر ومنها ما ذكره جالينوس من ان العالم لو كان
مما يفنى في المستقبل لظهر النقصان فيه عند تطاول مدة بقائه ولو كان كذلك
لدا رهن الافلاك والنجوم اصغر مما شاهدها القدماء من المنجمين ولما لم يكن
كذلك علمنا ان العالم لا يفنى واجيب عنه بانه انما يلزم حصول النقصان
في العالم في هذا الوقت لو كان عدم العالم عدما ذبوليا لكنا نتكلم فاما اذا لم يكن
كذلك لم يلزم من كونه بحيث سيعدم بعد ذلك حصول النقصان فيه ثم
ان سلمنا انه يجب ان يكون عدمه ذبوليا لكنا نعلم ان القطعة الصغيرة من
الياقوت وما يشبهه من الاحجار الصلبة وان بقيت مدة مديدة فانه
لا يظهر فيها نقصان محسوس مع ان الخشب وغيره قد يظهر فيه في اقل من تلك
المدة نقصان ظاهر واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون نسبة الفلك في الصلابة
الى الياقوت كنسبة الياقوت الى الخشب فاذا لم يظهر لحسنا ما يظهر من النقصان في
القطعة الصغيرة فلان لا يظهر لنا ما يحصل في الفلك من النقصان مع غاية
صلابته وعظمه وبعده عن اعيننا كان اولى هذا كله بطريق العقل اما السمع
فقد وقع كثير من الايات والاخبار المشعرة بصحة فناء العالم بل بوقوعه وستطلع
على شطر منها بعد ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى   في ان الله تعالى هل يفني العالم
ام لا توقف امام الحرمين منهم فيه والفخر الرازي وهذا هو مختارنا في ذلك
عام لان الاخبار المتضمنة لفناء العالم بجميع اجزائه لم يبلغ مبلغ التواتر اما
القاطعون بذلك فقد تعلقوا بايات   قوله تعالى هو الاول والاخر ولولا
انه يقال بعدم العالم لم يكن اخرا له   قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق

ثم نعيده واعادة الخلق لا تتصور الا بعد عدمه   قوله تعالى يوم نطوي السماء
كطي السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده شبه الاعادة بالابتداء ثم ان الابتداء كان
عن العدم فوجب ان تكون الاعادة ايضا من العدم وكذلك قوله تعالى كما بدأكم تعودون
قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم فدل على فناء من على الارض
وقالت المعتزلة القائلون بالفناء الموجود لا في محل انه انما يمكن افناء من على الارض
بخلق فناء لا في محل ومتى وجد فناء لا في محل وجب انتفاء كل الجواهر فدلت هذه
الاية على فناء كل الجواهر   قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك يطلق
اما على الخروج عن كونه منتفعا به واما على العدم والاول باطل لانه لا يمكن خروج
العالم عن كونه منتفعا به لانه سواء بقي موجودا او صار معدوما فانه يمكن الا
الاستدلال به على وجود الصانع وذلك من اعظم المنافع ولما تعذر حمل الهلاك
على الاول وجب حمله على الثاني فدل ذلك على فناء جميع المحدثات
دعوى الاجماع على ذلك والجواب عما ذكروه اولا ان الاية تدل على كونه اخرا على
الاطلاق ولم يدل على كونه اخرا لكل الذوات او لبعضها وهم الاحياء ونحن
نعمل بموجبها ونحملها على ان الله تعالى يبقى حيا بعد موت جميع الاحياء واذا عملنا في
هذه الصورة بمقتضى اطلاق الاية سقط استدلالهم بها والجواب عما ذكروه ثانيا
ان الخلق هو المخلوق وذلك تارة بالايجاد وتارة بالاحياء فلم قلتم ان المراد هنا الايجاد
دون الاحياء لا يقال الالف واللام للاستغراق لانا نقول هذا اذا لم يكن ثم
معهودا اما اذا كان معهودا فلا وهنا معهودا وهو قوله تعالى خلقكم من تراب وقوله
وبدأ خلق الانسان من طين وقوله اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده والخلق
الذي يمكننا ان نراه هو جمع الاحياء وقوله اولم يسيروا في الارض فينظروا كيف
بدأ الله الخلق واذا ثبت ان المراد بدء الخلق هو جمعها صارت الاية حجة عليهم كقوله

كقوله تعالى كما بدأكم تعودون فجاز ان العود هو الجمع بين اجزاء البدن وهذا هو
الجواب عما تمسكوا به ثالثا والجواب عما تمسكوا به رابعا انا لا نسلم ان الفناء حقيقة
في العدم بل المراد بالفناء خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عندها الا ترى انه
يستعمل الفناء في الموت يقال افناهم الحرب وفني زاد القوم والاصل في الاطلاق
الحقيقة واذا ثبت كون الفناء حقيقة فيما ذكرناه وجب ان لا يكون حقيقة للعدم
دفعا للاشتراك وقيل في تفسير معنى الاية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو
ميت وبما ذكروه من الفناء الذي يوجد لا في محل فهو باطل والجواب عما ذكروه و
تمسكوا به خامسا ان الهلاك خروج الشيء عن كونه منتفعا به الانتفاع المخصوص
به ومعلوم ان الانتفاع المخصوص بالانسان من حيث هو انسان ليس هو يستدل
به على اثبات الصانع بل امور اخر ولذلك فان الثوب اذا بلي وتمزق قيل انه
خرج عن ان ينتفع به واذا كان كذلك كان معنى الهلاك الموت قال الله تعالى ان
امرؤ هلك اي مات وقيل في التفسير ومعناه كل عمل لا يراد به وجه الله تعالى فهو
هالك اي غير مثاب عليه واذا كان كذلك بطل ما قالوه والجواب عما تمسكوا به سادسا
من الاجماع انه لم يثبت عندنا بدلالة قاطعة اجماع الصحابة الا على انه تعالى يبقى
بعد فناء الخلق وبعد هلاكهم فاما ان يدعي الاجماع على انه يبقى بعد موتهم فذلك
مما لا يمكن دعواه لان الاغلب على الظن ان العصر الاول ما كانوا يخوضون في
امثال هذه الدقائق هذا هو الكلام على حجة القاطعين بالعدم واما انه هل يمكن
القطع بان الله تعالى لا يعدم العالم او يتوقف في الامرين فاعلم انه مبني على ان
اعادة المعدوم هل هي جائزة اولا فمن احالها قطع بانه تعالى لا يعدم العالم او
يتوقف في الامرين فاعلم انه مبني على ان اعادة المعدوم هل هي جائزة او لا فمن
احالها قطع بانه تعالى لا يعدم الجواهر لانا نعلم بالضرورة اجماع الانبياء عليهم السلم

على الاعادة فاذا كانت اعادة المعدوم ممتنعة وجب ان يقال ان الله تعالى لا يعدم الجواهر وحيث علمت ان استحالة اعادة المعدوم لم يثبت فلا يمكن لنا القطع بعدم الفناء ايضا لا سيما نظرا الى مدلول بعض الروايات الواردة من طريقنا ومنها في قول امير المؤمنين عليه السلام المنقول عن النهج فتذكر نعم الجزم بدلول امثال قوله تعالى اذا السماء انفطرت واذا الكواكب انتثرت ويوم نطوي السماء كطي السجل للكتب ونحو ذلك متعين وقد يزعم ان قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات يدل على ان الارض والسموات تبدل مطلقا لكن ليس الامر كذلك للاختلاف الواقع في اخبار الائمة عليهم السلام في تفسيره وفي اقوال المفسرين اما الاخبار فما يدل على الفناء نظائرها منها ما في الاحتجاج للطبرسي رحمه الله عن ثوبان قال ان يهوديا جاء الى النبي صلعم فقال يا محمد اسالك فتخبرني فركض ثوبان برجله وقال قل يا رسول الله فقال لا ادعوه الا بما سماه اهله فقال ارايت قوله عز وجل يوم تبدل الارض غير الارض والسموات اين الناس يومئذ قال في الظلمة دون الحشر والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وما في كتاب الخصال عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول لقد خلق الله تعالى في الارض منذ خلقها سبعة عالمين الى ان قال لعلكم ترون انه اذا كان يوم القيمة وصير الله ابدان اهل الجنة مع ارواحهم في الجنة وصير ابدان اهل النار مع ارواحهم في النار ان الله تعالى وتبارك لا يعبد في بلاده ولا يخلق خلقا يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه بلى والله ليخلقن خلقا من غير فحولة ولا اناث يعبدونه ويوحدونه ويعظمونه ويخلق لهم ارضا تحملهم وسماء تظلهم اليس الله يقول يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقال الله عز وجل افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد وما في روضة الكافي عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن الحسن بن محبوب عن ابي حمزة ثابت بن دينار الثمالي وابو منصور عن ابي ربيع قال حججنا مع

مع ابي جعفر عليه السلام في السنة التي كان حج فيها هشام بن عبد الملك وكان معه نافع مولى عمر بن الخطاب فقال نافع يا ابن رسول الله فاخبرني عن قول الله عز وجل يوم تبدل الارض غير الارض والسموات اي ارض تبدل يومئذ فقال ابو جعفر عليه السلام ارض تبقى خبزة ياكلون منها حتى يفرغ الله عز وجل من الحساب فقال له نافع انهم عن الاكل لمشغولون فقال ابو جعفر ع ارض تبقى خبزة ياكلون منها حتى يفرغ الله عز وجل من الحساب فقال له نافع انهم عن الاكل لمشغولون فقال ابو جعفر ع اهم يومئذ اشغل ام اذ هم في النار فقال اذ هم في النار قال فوالله ما شغلهم اذ دعوا بالطعام فاطعموا الزقوم ودعوا بالشراب فسقوا الحميم قال صدقت يا ابن رسول الله والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وما في اصول الكافي باسناده الى ابي الجارود عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله المتحابون في الله جل وعز يوم القيمة على ارض زبرجدة خضراء في ظل عرشه عن يمينه وكلتا يديه يمين الحديث وما في الكافي باسناده عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام سأله الابرش الكلبي عن قول الله عز وجل يوم تبدل الارض غير الارض والسموات قال تبدل خبزة ياكل الناس منها حتى يفرغ من الحساب قال الابرش ان الناس لفي شغل عن الاكل فقال ابو جعفر ع هم في النار لا يشتغلون عن اكل الضريع وشرب الحميم وهم في العذاب فكيف يشتغلون عنه في الحساب وما في الكافي باسناده عن زرارة قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل يوم تبدل الارض غير الارض قال تبدل خبزة نقية ياكله الناس منها حتى يفرغوا من الحساب فقال له قائل انهم لفي شغل يومئذ عن الاكل والشرب فقال ان الله عز وجل خلق ابن ادم اجوف لا بد له من الطعام والشراب اهم اشد شغلا يومئذ ام من في النار فقد استغاثوا والله عز وجل يقول وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه بئس الشراب وما في تفسير علي بن ابراهيم حدثني ابي عن الحسن بن محبوب عن ابي حمزة الثمالي عن ابي ربيع قال سأل نافع مولى عمر بن الخطاب ابا جعفر

محمد بن علي عليه السلام فقال يا ابا جعفر اخبرني عن قول الله تبارك وتعالى يوم تبدل الارض
غير الارض والسموات اي ارض تبدل فقال ابو جعفر عليه السلام بخبزة بيضاء
ياكلون منها حتى يفرغ الله من حساب الخلايق فقال نافع انهم عن الاكل لمشغولون
فقال ابو جعفر ع هم حينئذ اشغل ام هم في النار فقال نافع بل هم في النار قال فقد قال
الله ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله ما
شغلهم اليم عذاب النار عن ان دعوا الطعام فاطعموا الزقوم ودعوا الشراب فسقوا
الحميم فقال صدقت يا ابن رسول الله والحديث طويل اخذنا منه موضع الحاجة وما في
الكشاف عن علي تبدل ارضا من فضة وسموات من ذهب وما في الكافي باسناده
الى ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل وفيه انه قال لابن ابي ليلى فباي شيء
تقضي قال بما بلغني عن رسول الله ص وعن علي ع وعن ابي بكر وعمر قال فبلغك
عن رسول الله ص انه قال ان عليا اقضاكم قال نعم قال فكيف تقضي بغير قضاء
علي وقد بلغك هذا فما تقول اذا جيء بارض من فضة وسماء من ذهب ثم اخذ رسول
الله بيدك فاوقفك بين يدي ربك فقال يا رب ان هذا قضى بغير ما قضيت
قال فاصفر وجه ابن ابي ليلى حتى عاد مثل الزعفران وما في مجمع البيان روي عن ابي
هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله قال يبدل الله الارض غير الارض والسموات
فيبسطها ويمدها مد الاديم العكاظي لا ترى فيها عوجا ولا امتا ثم يزجر الله الخلق
زجرة فاذا هم في هذه المبدلة في مثل مواضعهم من الاولى ما كان في بطنها كان
في بطنها وما كان على ظهرها كان على ظهرها واما الاخبار التي تدل على ان المراد من التبديل تغير الاوصاف
فمنها قول ابن عباس انه قال تبدل آكامها وجبالها واشجارها والارض على حالها
وفي الكشاف عن ابن عباس هي تلك الارض وانما تغير وانشد قال وما الناس
بالناس الذين عهدتهم ولا الدار بالدار التي كنت تعلم وتبدل السماء انتثار كواكبها

كواكبها وتكسيف شمسها وخسوف قمرها وانشقاقها وكونها ابوابا وقيل تخلق بدلها
ارض وسموات اخر وفي تفسير العياشي عن محمد بن هاشم عمن اخبره عن ابي جعفر ع
قال قال له الابرش الكلبي بلغني انك قلت في قول الله تعالى يوم تبدل الارض
انها تبدل خبزة فقال ابو جعفر ع صدقوا تبدل الارض خبزة نقية في الموقف ياكلون
منها فضحك الابرش وقال اما لهم شغل بما هم فيه عن اكل الخبز فقال ويحك في اي
المنزلتين هم اشد شغلا واسوء حالا اذا هم في الموقف او في النار يعذبون
فقال لا في النار فقال ويحك وان الله تعالى يقول لآكلون من شجر من زقوم فمالئون
منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم قال فسكت وهذا انما
يدل على ... اذا قلنا ان صيرورة الارض خبزة من قبيل حدوث صفة لا حدوث
ذات جديدة ... في تفسير الكشاف في ذيل تفسير هذه الآية التبديل التغير وقد
يكون في الذوات كقولك بدلت الدراهم دنانير ومنه قوله عز وجل بدلناهم جلودا
غيرها وبدلناهم بجنتيهم جنتين وفي الاوصاف كقولك بدلت الحلقة خاتما اذا اذبتها فنقلتها
من شكل الى شكل ومنه قوله عز وجل فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات واختلف
في تبديل الارض والسموات فقيل تبدل اوصافها فتسير عن الارض جبالها وتفجر
بحارها وتسوى فلا ترى فيها عوجا ولا امتا وعن ابن عباس هي تلك الارض
وانما تغير وانشد قال وما الناس بالناس الذين عهدتهم ولا الدار بالدار
التي كنت تعلم وتبدل السماء انتثار كواكبها وكسوف شمسها وخسوف قمرها وانشقاقها
وكونها ابوابا وقيل تخلق بدلها ارض وسموات اخر وعن ابن مسعود وانس يحشر
الناس على ارض بيضاء لم يخطئ عليها احد خطيئة وعن علي تبدل ارضا من فضة وسموات
من ذهب وعن الضحاك ارضا من فضة بيضاء كالصحائف وقرئ يوم نبدل الارض
الارض بالنصب وقريب من ذلك في التفسير الكبير ومجمع البيان في التفسير الكبير و

والظاهر خلاف ذلك ولاجل ذلك ما في معنى هذا الحديث فيه يدل على الفناء مطلقا اما اختلاف اقوال المفسرين فمنها ما صح

من الناس من رجح القول الاول قال لان قوله يوم تبدل الارض غير الارض المراد
هذه الارض والتبدل صفة مضاف اليها وعند حصول الصفة لا بد وان يكون الموصوف
موجودا فلما كان الموصوف بالتبدل عن هذه الارض وجب كون هذه الارض باقية مع
صفاتها عند حصول ذلك التبدل فوجب ان يكون الباقي هو الذات فثبت ان هذا
الاية تقتضي كون الذات باقية والقائلون بهذا القول هم الذين يقولون اي عند
قيام القيمة لا يعدم الله الذوات والاجسام وانما يعدم الصفات واحوالها والله
اعلم في كيفية فناء العالم عند القائلين به فانه اما ان يكون باعدام المعدم
او بحصول ضد او لانقطاع شرط اما الاول فيحتمل وجهين احدهما ان يعدمه الله ثم
يصير معدوما كما انه لما اوجده في اول الامر صار موجودا وهذا هو احد قولي
القاضي من الاشاعرة وقول الخياط والخوارزمي من المعتزلة وهذا هو الاظهر
ثانيهما ان يقول له تعالى افن فيفنى كما انه انما حدث في الابتداء لان الله
تعالى قال له كن فكان والى هذا ذهب ابو الهذيل والثاني وهو ان يكون فناء الجواهر
لحدوث ضد له فهذا مذهب الجمهور من المعتزلة ويسمون ذلك الضد فناء ثم
اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان هذا الفناء ليس بمتحيز الا انه يكون حاصلا في
جهة معينة فاذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وهذا بسبب
ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ان ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر
في الزمان الثاني ومذهب ابي علي وابي هاشم ان الله تعالى يحدث الفناء لا في
محل فتفنى الجواهر باسرها حال حدوث ذلك الفناء وهذا يحتمل وجهين احدهما
ان يكون الفناء الواحد كافيا في عدم كل الجواهر واما ان لا يكون والاول مذهب
ابي هاشم وعبد الجبار بن احمد والثاني مذهب ابي علي واما الثالث وهو ان
يكون فناء الجواهر لانقطاع شرط وجودها فذلك الشرط اما ان يكون قائما به

قائما به او لا يكون والقسم الثاني وهو مذهب بشر فانه زعم ان الجوهر يبقى ببقاء
موجود لا في محل فاذا اعدم ذلك البقاء وجب عدم الجوهر واما القسم الاول
فهو قول بان الجوهر انما يبقى لانتفاء الاعراض وذلك على قسمين فانه اما ان
يقال ان الجوهر ينتفي لانتفاء كل الاعراض او لانتفاء بعضها على التعيين والاول هو مذهب
من اوجب اتصاف الجوهر بنوع من كل جنس من اجناس الاعراض او لا ينفك
اذا كان قابلا له وهو مذهب امام الحرمين واما الثاني ففيه مذهبان احدهما
قول من يقول الجوهر انما يبقى ببقاء قائم به وذلك البقاء غير باق هو بل الله تعالى
يخلقه حالا بعد حال فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء فيه وجب انتفاء الجوهر قال
الرازي وهذا هو مذهب اكثر اصحابنا وهو ايضا مذهب الكعبي وثانيهما قول من يقول
شرط استمرار الجوهر حصول الاكوان فيه والاكوان غير باقية فمتى لم يخلق الله تعالى
الاكوان في الجواهر لزم عدم الجوهر وهو قول الثاني للقاضي فهذا هو تفصيل مذاهب
المعترفين بصحة عدم العالم فهذا اضبط المذاهب في هذا الباب قال شارح المقاصد
اكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا محققا في الخارج
ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان
غني عن البيان انتهى وابطل المحقق الطوسي طاب ثراه تلك المذاهب السخيفة
بتلخيص العبارة واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا
ان قام بالجوهر والانتفاء الاولوية ولاستلزام اجتماع المتنافيين او التسلسل و
اوضحه شارح القوشجي بانه ذهب ابو علي وابو هاشم واتباعهما الى ان الله تعالى يخلق
الفناء فيفنى به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل
جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب
ولما كان مشتملا على امور اربعة احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لها

ولا امتنع ذلك التبدل

نص

٣

سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى به الموجودات جعل ابطال كل منها وجها على حدة
اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن
ما فرضناه فانيا موجودا اصلا فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع
الذاتي الى الوجوب الذاتي والا لم يقبل الوجود واما بسبب وجود ضده وحينئذ يلزم التسلسل
والى هذا اشار بقوله ولاستلزام انقلاب الحقائق او التسلسل واما ابطال انه مناف
لما سواه فلانه ان كان قائما بالمحل بذاته كان جوهرا فلا يكون ضد الجوهر وان كان قائما
بغيره فلا بد وان يكون قائما بجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على التقديرين
منافيا للجوهر والى هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا
ان قام بالجوهر واما ابطال انه يفنى به الموجودات فلان اعدامه للموجود ليس
اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعني منعه من الدخول بل يقال بذا اولى
من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع والى هذا المعنى اشار بقوله ولانتفاء
الاولوية اقول هذا الكلام لا غبار عليه الا على قوله يلزم التسلسل فان وجود ضد
الفناء قبل الفناء لعله كان الاصل ان الخالق المختار كان يوجده وابقاه ثم اذا تعلقت
ارادته بخلق الفناء اوجده او كان ايجاده عين اعدام الضد او مستلزما له وهذا بعينه
كما يتصور في صورة الصبغ الثوب بالحمرة مثلا وايضا يرد على قوله لانتفاء الاولوية
ان الاولوية هو اختيار الخالق ايجاد الفناء بعد وجود الضد وعدم افاضة البقاء
عليه وهذا للصالح لا يعلم تفاصيلها الا هو والاظهر ان يقال بان الفناء لو كان
امرا وجوديا لكان اما عرضا او جسما او من المجردات على الاول من لا بد من التزام
فناء ذلك العرض والجوهر ايضا فيتسلسل وعلى الثالث يلزم القول بوجود المجردات وهو
خلاف مسلك المليين وايضا يلزم القول بعدم فناء المجردات ويحل النظر كما عرفت من انه لا
يفهم من الفناء الا العدم الطاري وهذا لا يتوقف على خلق امر وجودي يسمى بالفناء كان من الا...

الايجاد وكان كذلك وليت شعري انه ضرورة دعتهم الى هذا القول ثم قال المحقق الطوسي
واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين واثباته في محل
يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة واوضحه شارحه القوشجي
بانه ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى
الجوهر والمص ابطل هذا المذهب حق في ابطاله واثبات بقائه لا في محل يستلزم
الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخلو اما ان يكون جوهرا او
عرضا فان كان الاول لزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهرين
اعني الجوهر الذي هو باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة
الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل
احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني فيلزم اجتماع النقيضين لانه
باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل ما
فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم
به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجواهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر وابطل المص ذلك
المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او
بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني
وحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول
البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ... ثم ... الحيوانات وتلك الحيوانات
على قسمين قسم يجب اعادته عقلا وسمعا وهو كل من له عوض على الله او على غيره
او عليه عوض من حقوق الله او عن حقوق غيره فيجب ... اعادته سمعا وعقلا لوجوب
الفضل ... اليه واخذ الحق منه لوجوب الانصاف والانتصاف في الحكمة والقسم
الثاني من لا عوض له ولا عليه عوض لغيره فهؤلاء لا يجب اعادتهم عقلا بل السمع

دل على اعادة الجميع في قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه
الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون والحشر عبارة عن
الاعادة البدنية وقد عمت هذه الاية كل شيء من الحيوانات وكل ذي روح وكل طائر
لان الدابة في اللغة كل ما دب على وجه الارض فيكون الكل معادا وكذا في الاخبار
فمنها ما في من لا يحضره الفقيه قال الصادق عليه السلام اي بعير حج عليه ثلاث سنين
جعل من نعم الجنة وروي سبع سنين جعل من نعم الجنة وروي تسع سنين وروى الصدوق
باسناده ان النبي ابصر ناقة معقولة وعليها جهازها فقال اين صاحبها مروه
فليستعد غدا للخصومة وروي ان خيل الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة ومنها ما في
مجمع البيان عن ابي ذر قال بينا انا عند رسول الله صلى الله عليه وآله اذ انتطحت
عنزان فقال النبي ص اتدرون فيما انتطحا فقالوا لا ندري قال لكن الله يدري وسيقضي
بينهما ومنها ما في كتاب ثواب الاعمال عن الصادق عليه السلام قال قال علي بن الحسين
لابنه محمد حين حضرته الوفاة اني قد حججت على ناقتي هذه عشرين حجة فلم اقرعها
بسوط قرعة فاذا توفيت فادفنها لا ياكل لحمها السباع فان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال ما من بعير يوقف عليه موقف عرفة سبع حجج الا جعله الله من نعم الجنة وبارك في نسله
فلما توفيت حفر لها ابو جعفر ودفنها ومنها ما في كتاب الخصال عن سعيد بن جبير عن ابن
عباس قال قال رسول الله لن يركب يوم القيامة الا اربعة انا وعلي وفاطمة وصالح نبي الله
فاما انا فعلى البراق واما ابنتي فاطمة فعلى ناقتي العضباء واما صالح فعلى ناقة الله التي
عقرت واما علي فعلى ناقة من نوق الجنة زمامها من ياقوت عليه حلتان خضراوان الحديث ومنها ما في
اصول الكافي الحسين بن محمد [illegible] عن معلى بن محمد عن محمد بن علي قال اخبرني
سماعة بن مهران قال اخبرني الكلبي النسابة قال قلت لجعفر بن محمد ما تقول في
المسح على الخفين فتبسم ثم قال اذا كان يوم القيامة ورد الله كل شيء الى شيئه

شيئه ورد الجلد الى الغنم فترى اصحاب المسح اين يذهب وضوؤهم والحديث طويل
اخذنا منه موضع الحاجة ومنها ما في محاسن البرقي ان امير المؤمنين عليه السلام
صعد المنبر فحمد واثنى عليه ثم قال ايها الناس ان الذنوب ثلاثة ثم امسك فقال
له حبة العرني يا امير المؤمنين فسرها لي فقال ما ذكرتها الا وانا اريد ان افسرها
ولكنه عرض لي بهر حال بيني وبين الكلام نعم الذنوب ثلاثة ذنب مغفور وذنب غير مغفور
وذنب نرجو لصاحبه ونخاف عليه قيل يا امير المؤمنين فبينها لنا قال نعم اما الذنب المغفور
فعبد عاقبه الله تعالى على ذنبه في الدنيا فالله احكم واكرم ان يعاقب عبده مرتين و
اما الذي لا يغفر فظلم العباد بعضهم لبعض ان الله تبارك وتعالى اذا برز لخلقه
اقسم قسما على نفسه فقال وعزتي وجلالي لا يجوزني ظلم ظالم ولو كف بكف ولو مسحة بكف
ونطحة ولو نطحة ما بين القرناء الى الجماء ما بين الشاة القرناء الى الشاة الجماء فيقتص الله
للعباد بعضهم من بعض حتى لا يبقى لاحد عند احد مظلمة ثم يبعثهم الله الى الحساب
واما الذنب الثالث فذنب ستره الله على عبده ورزقه التوبة فاصبح خاشعا من
ذنبه راجيا لربه فنحن له كما هو لنفسه نرجو له الرحمة ونخاف عليه العقاب ومنها ما في
تفسير الحسن العسكري عليه السلام قال عند ذكر معجزات النبي صلى الله عليه وآله وكلام الذئب
مع الراعي قال الذئب ولكن الشقي كل الشقي من يشاهد آيات محمد في اخيه علي
وما يؤديه عن الله من فضائله ثم هو مع ذلك يخالفه ويظلمه وسوف يقتلونه
باطلا ويقتلون ذريته ويسبون حريمهم لاجرم ان الله قد جعلنا معاشر
الذئاب انا ونظرائي من المؤمنين نمزقهم في النيران يوم فصل القضاء وجعل في
تعذيبهم شهواتنا وفي شدائدهم لذاتنا ما في تفسير علي بن ابراهيم
حدثني ابي عن الحسين بن خالد عن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه اعطي
بلعم بن باعورا الاسم الاعظم فكان يدعو به فيستجاب له فمال الى فرعون

فلما مر فرعون فى طلب موسى واصحابه قال فرعون لبلعم ادع الله على موسى واصحابه
ليحبسه علينا فركب حمارته ليمر فى طلب موسى فامتنعت عليه حمارته فاقبل يضربها
فانطقها الله عز وجل فقال ويلك على ماذا تضربنى اتريد ان اجئ معك لتدعوا
على نبى الله وقوم من المؤمنين فلم يزل يضربها حتى قتلها وانسلخ الاسم من لسانه
وهو قوله فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه بها
ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او
تتركه يلهث وهو مثل فقال الرضا ع فلا يدخل الجنة من البهائم الا ثلاث حمارة بلعم
وكلب اصحاب الكهف والذئب كان سبب الذئب انه بعث ملك ظالم رجلا
شرطيا ليحشر قوما من المؤمنين ويعذبهم وكان للشرطى ابن يحبه فجاء ذئب فاكل
ابنه فحزن الشرطى عليه فادخل الله ذلك الذئب الجنة لما احزن الشرطى
مجمع البيان فى ذيل تفسير قوله تعالى المتقدم ذكره فى عنوان الفصل هكذا ثم الى
ربهم يحشرون الى الله بعد موتهم يوم القيمة كما يحشر العباد الى الله بعد موتهم فيعوض
الله تعالى ما يستحق العوض منها وينتصف لبعضها من بعض وفيما رووه عن ابى
هريرة انه قال يحشر الله الخلق يوم القيمة البهائم والدواب والطيور وكل شئ
فيبلغ من عدل الله يومئذ ان يأخذ للجماء من القرناء ثم يقول كونى ترابا فلذلك
يقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا وعن ابى ذر بينا انا عند رسول الله اذ انتطحت عنزتان
فقال النبى اتدرون فيما انتطحا فقالوا لا ندرى قال لكن الله يدرى وسيقضى بينهما
وعلى هذا فانما جعلت امثالنا فى الحشر والاقتصاص واختاره الزجاج فقال يعنى
امثالكم فى انهم يبعثون ويؤيده قوله تعالى واذا الوحوش حشرت ومعنى الى ربهم الى حيث
لا يملك النفع والضر الا الله تعالى اذ لم يمكن منه كما كان فى الدنيا
من مصنفات بعض اصحابنا هكذا اختلف اهل العلم فى حشر البهائم والوحوش والطير

والطير فقيل حشر كل شئ الموت غير الجن والانس فانهما يوافيان القيمة و
اليه ذهب ابو الحسن الاشعرى لانها غير مكلفة وما ورد من الاخبار فعلى سبيل المثل
والاخبار على شدة التقصى فى الحساب وانه لابد ان يقتص للمظلوم من
الظالم وقال الجمهور منهم الجميع يحشرون ويبعثون حتى الذباب ويقتص بعضها
من بعض فيقتص للجماء من القرناء مع احتمال انها تفعل ما تفعل بالقدر فى دار الدنيا
وهذا جار على مقتضى العقل والنقل ولان البهيمة تعرف النفع والضر وتنفر
من العصا وتقبل الى العلف وينزجر الكلب اذا زجر واذا استشلى تشلى والطير
والوحش تنفر من الجوارح استدفاعا لشرها والقران الكريم يدل على الاعادة وكذا
كثير من الاخبار من الفريقين ويشهد بذلك ان كل واحد من الحيوانات يعرف
اربعة اشياء يعرف من خلقه ويعرف ما يضره وينفعه ويعرف الذكر الانثى
والانثى الذكر ويعرف الموت وقوله لو تعلم الشاة ما تعلمونه من الموت ما اكلتم
منها سمينا يريد المعرفة التامة قال الرازى فى تفسير قوله تعالى واذا الوحوش
حشرت قال قتادة يحشر كل شئ حتى الذباب للقصاص وقالت المعتزلة ان الله
تعالى يحشر الحيوانات كلها فى ذلك اليوم ليعوضها على الامها التى وصلت اليها فى
الدنيا بالموت والقتل وغير ذلك فاذا عوضت عن تلك الالام فان شاء الله ان
يبقيها فى الجنة اذ كان مستحسنا فعل وان شاء ان يفنيه افناه على ما
جاء به الخبر واما اصحابنا فعندهم انه لا يجب على الله شئ بحكم الاستحقاق ولكنه
تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء ثم يقال لها موتى فتموت انتهى
قال مولانا المجلسى رحمه الله الاخبار الدالة على حشرها عموما وخصوصا وكون بعضها
[illegible] فى الجنة كثيرة   التفسير الكبير للرازى اما قوله تعالى ثم الى ربهم
يحشرون فالمعنى انه تعالى يحشر الدواب والطيور يوم القيمة ويتاكد هذا بقوله تعالى

واذا الوحوش حشرت وبما روي ان النبي قال يقتص للجماء من القرناء وللعقلاء
فيه قولان انه تعالى يحشر البهائم والطيور لايصال الاعواض اليها وهو قول
المعتزلة وذلك لان ايصال الآلام اليها من غير سبق جناية لا يحسن الا للعوض
ولما كان ايصال العوض اليها واجبا فالله تعالى يحشرها ليوصل تلك الاعواض اليها
قول اصحابنا ان الايجاب على الله تعالى محال بل الله يحشرها بمجرد الارادة و
المشية ومقتضى الالهية واحتجوا على ان هذا القول بوجوب العوض على الله تعالى باطل
بامور الحجة الاولى ان الوجوب عبارة عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه تعالى
مستلزما للذم محال لانه كامل لذاته لا يعقل كونه مستلزما للذم بسبب امر منفصل
لان ما بالذات لا يبطل عند عروض امر من الخارج انه تعالى مالك لكل
المحدثات والمالك يتصرف في ملك نفسه من غير حاجة الى العوض انه لو
حسن ايصال الضرر الى الغير لاجل العوض لوجب ان يحسن منا ايصال المضار الى الغير
لاجل التزام العوض من غير رضاه وذلك باطل فثبت ان القول بالعوض باطل اذا
عرفت هذا فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الباب الفرع الاول قال
القاضي كل حيوان استحق العوض على الله تعالى مما لحقه من الآلام وكان ذلك العوض
لم يصل اليه في الدنيا فانه يجب على الله حشرهم في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض و
الذي لا يكون كذلك فانه لا يجب حشره عقلا الا انه تعالى اخبر انه يحشر الكل فمن
حيث السمع يقطع بذلك ولهذا قلنا ان في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة لانه ربما
بقيت مدة حياتها مصونة عن الآلام ثم انه تعالى يميتها من غير ألم اصلا فانه
لم يثبت بالدليل ان الموت لا بد وان يحصل معه شيء من الآلام وعلى هذا التقدير
فانه لا يستحق العوض البتة الفرع الثاني كل حيوان اذن الله تعالى في ذبحه فالعوض
على الله وهي على اقسام منها اذن في ذبحها لاجل الاكل كونها مؤذية مثل

السباع العادية والحشرات المؤذية ومنها ما اوذي بالامراض ومنها ما اوذي باذن
الله في حمل الاحمال الثقيلة عليها او استعمالها في الافعال الشاقة واما اذا ظلمها الناس
فذلك العوض على ذلك الظالم واذا ظلم بعضها بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم
فان قيل اذا ذبح ما يؤكل لحمه على وجه التزكية فعلى من العوض اجاب بان ذلك ظلم
والعوض على الذابح ولذلك نهى النبي عن ذبح الحيوان الا لاكله الفرع الثالث المراد من
العوض منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة الى حيث لو كانت هذه البهيمة عاقلة
وعلمت انه لا سبيل لها الى تحصيل تلك المنفعة الا بواسطة تحمل ذلك الذبح
فانها كانت ترضى به فهذا هو العوض الذي لاجله يحسن الايلام والاضرار الفرع الرابع
مذهب القاضي واكثر معتزلة البصرة ان العوض منقطع قال القاضي وهو قول اكثر المفسرين
خلافا لابي القاسم البلخي قالوا انه تعالى بعد توفر العوض يقطع العوض فانه يحسن من الواحد
منا ان يلتزم علاوة على عوض منقطع فعلمنا ان ايصال الالم الى الغير غير مشروط
بدوام الاجرة واحتج البلخي على قوله بانه لا يمكن قطع ذلك العوض الا باماتة تلك
البهيمة واماتتها توجب الالم وذلك الالم يوجب عوضا آخر وهكذا الى ما لا نهاية له والجواب
عنه انه لم يثبت بالدليل ان الاماتة لا يمكن تحصيلها الا مع الايلام الفرع الخامس ان
البهيمة اذا استحقت على بهيمة اخرى عوضا فان كانت البهيمة الظالمة قد استحقت على الله فانه
تعالى ينقل عنه العوض الى المظلوم وان لم يكن الامر كذلك فالله تعالى يكمل ذلك
العوض فهذا مختصر من احكام الاعواض على قول المعتزلة والحجج الثلاث التي نقلها
من ائمتنا على ابطال الايجاب على الله تعالى مقدوحة فان الكامل بالذات محال ان يصير
باينا في كماله وهو الايلام بدون العوض ولا نسلم ان للمالك ايلام المملوك بدون
ما يقبح [illegible] انه وبدون عوض ولا نسلم ان ايصال الضرر منا الى الغير لاجل التزام
العوض مع قدرة امكان ايصال العوض بدون الايلام قبيح هذا ما يتعلق بحشر الحيوانات

اجيب

اما الجن والشياطين والملائكة فمما لا خلاف بين المسلمين في كونهم مخلوقين وكون
عصاة الجن من اهل النار وكذا الشياطين نعم الكلام في دخول افراد الجن المطيعين
في الجنة فبعضهم قال بدخولهم فيها وبعضهم لم يدخلهم في الاعراف ونحو ذلك
ويظهر من مجمع البحرين لان ابا حنيفة قال ثوابهم السلامة من العذاب اما الذي قال
بدخولهم في الجنة فيتمسك بقوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان وفي تفسير علي ابن
ابراهيم وسئل العالم عن مؤمني الجن يدخلون الجنة فقال ولكن لله حظائر بين الجنة و
النار يكون فيها مؤمني الجن وفساق الشيعة وفي بعض مصنفات السيد المرتضى رحمه الله
هكذا المسألة السابع والعشرون اذا دخل اهل الجنة في الجنة ما حكم الملائكة هل يكونون
في جنة بني آدم او غيرها وهل يراهم البشر وهم يأكلون ويشربون مثل البشر او تسبيح
او تقديس وهل يسقط عنهم التكليف وكذلك الجن الجواب وبالله التوفيق انه يجوز
ان يكونوا في الجنة مع بني آدم ويجوز ان يكونوا في جنة سواها فالجنان كثيرة جنة
الخلد وجنة عدن وجنة المأوى وغير ذلك مما لم يذكره الله تعالى فاما رؤية
البشر لهم فلا يصح الا على احد وجهين اما ان يقوي الله تعالى شعاع البصر او يكثف
الملائكة فاما الاكل والشرب فيجوز والله تعالى [illegible] فيه لذاتهم فان جعل لذاتهم
في الاكل والشرب جاز وان جعلها في غيره جاز واما التكليف فانه يسقط عنهم
لانه لا يصح ان يكونوا مكلفين مثابين في حالة واحدة والكلام في الجن يجري
هذا المجرى وذكر مولانا الطبرسي رحمه الله في ذيل تفسير قوله تعالى لم يطمثهن انس
قبلهم ولا جان ان الزجاج قال في هذه الآية دليل على ان الجني يغشى الانسي
وقال ضمرة بن حبيب في هذا دليل على ان للجن ثوابا وازواجا من الحور فالانسيات للانس
والجنيات للجن قال البلخي والمعنى ان ما يهب الله لمؤمني الانس من الحور
لم يطمثهن انس وما يهب الله لمؤمني الجن من الحور لم يطمثهن جان فيخص لهن

ان العبد هل يستحق بطاعته ومعصيته الثواب والعقاب ام لا قال الرازي
اتفقت المعتزلة على ذلك الا البلخي فانه زعم ان الثواب تفضل يكفي في حسن تكليف
الله تعالى ايانا سوابق نعمه علينا واعلم انا ان بنينا هذه المسألة على فساد الحسن
والقبح ظهر سقوط قولهم ولكنا نسلم ذلك ونستدل على فساد ذلك فنقول الدليل
على ان العبد لا يستحق ثوابا ولا عقابا بطاعته ومعصيته انه لو كان كذلك ل
وجب ان يثاب من مات على ردته ثواب المؤمنين وان يعاقب من اسلم بعد
كفره عقاب الكافرين وذلك باجماع الامة باطل فبطل القول بالاستحقاق بيان
الشرطية ان فعل الطاعة لو كان سببا لاستحقاق الثواب لكان لا يخلو اما ان يتوقف
اقتضاؤه لذلك الاستحقاق على ان يموت على الايمان وهو الموافاة او لا يتوقف
والاول باطل لان اقتضاء العلة للمعلول اذا كان موقوفا على شرط لم يحصل ذلك
الاقتضاء الا عند تحقق ذلك الشرط وفي مسئلتنا هذه عند تحقق الشرط لم يكن فعل
الطاعة الذي هو علة الاستحقاق موجودا وما لا يكون موجودا استحال ان
يكون موجبا لثبوت الحكم وعندما وجد علة الاستحقاق فشرط الاستحقاق وهو الموافاة
غير موجود وذلك يقتضي ان لا يثبت الاستحقاق اصلا فثبت ان توقف اقتضاء
فعل الطاعة لاستحقاق الثواب على حصول الموافاة يمنع من حصول ذلك الاستحقاق
وهو المطلوب او يبقى والثاني باطل لما ذكرنا في المسألة الثانية على انه لا يمكن
ان يكون احد الاستحقاقين مزيلا للآخر فلما بطل التحابط وجب ان يكون المرتد
بعد طول مدته مستحقا لثواب المؤمنين واجمعت الامة على ان من
كان كذلك فانه تعالى لا يثيبه ثواب المؤمنين فيلزم من ذلك القطع بان الله
تعالى لا يثيبه ثواب المؤمنين فلما كان ذلك باطلا باجماع الامة ثبت ان
المطيع لا يستحق الثواب بطاعته ولما عرفت ذلك في نفي استحقاق الثواب فاعرفه

واما انه لم يتوقف ذلك على الموافاة
وجب ان يحصل الاستحقاق عند فعل
الطاعة مطلقا فاذا كفر بعد ذلك
فاما ان يزيل ذلك الاستحقاق ام

ايضا في جانب العقاب بعاقب قلنا ولم قلتم ان مقتضى فعل الطاعة استحقاق الثواب اما ان يتوقف
على الموافاة او لا يتوقف والقسمة غير حاصرة بل هيهنا قسم آخر وهو ان يقال ان فعل
الطاعة يكون موقوفا فان حصلت الموافاة علمنا انه كان عند حدوثه مقتضيا لاستحقاق
الثواب وان لم تحصل الموافاة علمنا انه كان عند حدوثه غير مقتض لاستحقاق الثواب
فهذا قسم معقول فلا بد لكم من ابطاله حتى يتم مقصودكم ثم ان سلمنا ان اقتضاءه
الاستحقاق لا يتوقف على الموافاة فلم قلتم ان طريان الكفر لا يزيل الاستحقاق الاول وسائر
ادلة المعتزلة في ابطال الاحباط وان سلمنا ان ما ذكرتموه يدل على مذهبكم لكن هنا ما
يدل على ان فعل الطاعة علة لاستحقاق الثواب وكذلك فعل المعصية سبب لاستحقاق
العقاب اما الاول فهو ان نقول انه لا فرق في المعقول بين الزام الشاق وازالة الشاق
فلما لم يحسن ازالة الا مع النفع فكذلك الزامه ثم انه حسن من الله تعالى ان يلزمنا
المشاق فلا بد من وجه حسن فذلك اما ان يكون لوجوبها في انفسها او لامر غير ذلك والاول
باطل لانه يجب عليه تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيل عنا نفرتنا فان وجه
وجوبها علينا لا يتوقف على كونها شاقة فان رد الوديعة واجب سواء كان شاقا
او لم يكن وترك الظلم واجب سواء كان شاقا او لم يكن فلما جعل الله تعالى هذه الافعال
شاقة علينا مع امكان ان لا يجعلها شاقة علمنا انه لا يتعلق في ايجابها وجه وجوبها
واما الثاني فالامر الذي لاجله وجبت الافعال الشاقة اما ان يكون ذلك دفع مضرة او جلب منفعة
والاول باطل لان المضار كانت تندفع بان لا يخلق الخلق او لا يكلفهم فلا حاجة اذن
في دفع تلك المضار الى الزام هذه المضار واما جلب المنفعة فاما ان يكون منفعة
مدحا والثاني باطل لان استحقاق المدح حاصل بالافعال غير الشاقة فان الله تعالى
يستحق المدح وان لم يشق عليه شيء وان الذي يقابل الزام الشاق ليس الا
بحيث يعلم كل احد تحمل تلك المشقة لاجله ... فاذن

فاذن لا بد وان يكون منفعة وتلك المنفعة اما ان يكون هي المنافع السالفة او
غيرها والاول باطل من خمسة اوجه احدها ان كل من انعم على غيره ثم امكنه ان يستخدمه
على وجه لا يشق على المنعم عليه فانه يقبح منه تكليفه بالمشاق لاجل النعم السالفة فان
احدنا لو دفع الى انسان الف دينار ثم اخذ يضربه ويكلفه الافعال الشاقة من غير ان
يجعل عقيبه مدحا لواحد منهما وان العقلاء يستقبحون ذلك منه واحترزنا بقولنا انه
يمكنه ان لا يجعل الفعل شاقا عليه عن الوالد فانه يحسن منه استخدام الولد لاجل سوالف
النعم لانه لا يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة عليه بخلاف مسئلتنا هذه فان
الله تعالى يمكنه ان يجعل تلك الافعال غير شاقة على العباد وثانيها ان من انعم على غيره
ثم كلفه لاجل ذلك فمن وجه فان العقلاء باسرهم يقولون انه ابطل ما فعله وبين انه ما
فعله لكونه احسانا وانما فعله رياء وسمعة وطمعا منه في مجازاته واذا صح ذلك بيننا
فكذلك يجب ان يقبح من الله تعالى وثالثها انه لو حسن من الله تعالى التكليف لمكان
النعم السالفة لزم ان يختلف تكليف المكلفين لاجل اختلافهم في النعم ونحن نجد
في المكلفين من هو اشق تكليفا مع ان الانعام عليه اقل ورابعها قد ثبت في العقل
وجوب الاجر على الاعمال الشاقة لما ثبت في العقل وجوب الاعمال الشاقة للتفضل
المتقدم وما ليس كله وجه وجوب في العقل فوجوبه زائل وخامسها ان الله تعالى غير
منتفع بهذا الشاق فلو لم ننتفع بها لكان ذلك عبثا وهو غير جائز واما الثاني فالذي
يدل على ثبوت استحقاق العقاب وجهان احدهما ان حسن ايجاب الفعل اما ان يكون
لحصول النفع عند الاتيان به او لحصول الضرر عند الاخلال به والاول باطل والا
لكانت النافلة واجبة فتعين الثاني وهو المطلوب وثانيهما ان الله تعالى لو لم يفعل في
المكلف انه يجازي على مواقعة القبيح لكان الله تعالى قد اغراه بالقبيح لان الذم
زجر خفيف به والثواب على ترك القبيح متاخر فلا يترك ما به الوصول الى المنافع العاجلة

قوله

والجواب قلنا هنا قسم ثالث وهو ان يتوقف فيه قلنا التقسيم المذكور دائر بين
النفي والاثبات فلا يحتمل الواسطة واما توقف فان عنيتم به انا لا نعلم هل يتوقف
اقتضاؤه للاستحقاق على الموافاة او لا يتوقف فذلك مما لا يضرنا لانا لما ابطلنا
كلا القسمين فقد حصل مطلوبنا وان عنيتم انا لا ندري ان الفعل الذي اتى به المكلف
هل كان مشتملا على الوجه الذي لاجله يحصل استحقاق الثواب ام لا فيتوقف
حتى انه ان حصلت الموافاة علمنا ان ذلك الوجه كان حاصلا والا فلا فنقول هذا
باطل لانه امتنع الاتيان بالايمان وسائر الطاعات لاجل وجوبها لان هذا موقوف
على حصول الموافاة وحصول الموافاة مشكوك والشك في حصول الموافاة
كان مقتضيا للشك في انه هل اتى بها لاجل وجوبها او لا وذلك يقتضي ان لا
يعلم احد منا كونه اتيا بالواجبات لوجوبها لان احدا منا لا يمكنه القطع بالموافاة
ومعلوم انه ليس كذلك فان علمنا بكيفية دواعينا وصوارفنا علم ضروري ونحن
قد نجد من انفسنا وجدانا ضروريا انا اتينا بكثير من الطاعات لا لكونه الا لاجل
كونها واجبة علينا ومن منع من وجداننا من انفسنا جوعنا وعطشنا المتناول لها
ومعلوم ان الكلام اذا انتهى الى هذا الحد لم يكن فيه … قوله لم لا يجوز القول بالتحابط
قلنا دليل ابطالها قد مر والجواب عن شبه المعتزلة فيه سياتي قوله الزام الشاق
كان … لم يحسن من الله الا مع النفع فكذلك الزامه قلنا لا نسلم ان الزام
الشاق لا يحسن الا مع المنفعة والقول بالعوض باطل عندنا بناء على القول ببطلان
تحسين العقل وتقبيحه وان سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يكون حسنه لاجل سوالف نعم
الله تعالى علينا قوله الزام المشقة لسوالف النعم قبيح قلنا هذا باطل لان المعتزلة
اتفقوا على انه يجب على العباد عقلا معرفة الله تعالى وشكر نعمه والاتيان بالواجبات
العقلية والاخلال بالقبائح العقلية واذا كان كذلك وجب ان لا يكون ذلك سببا

سببا لوجوب ان لا يكون ذلك سببا لوجوب الجزاء على الله تعالى لوجهين الاول
وبيانه لو كان اداء العبد ما كان واجبا عليه سببا ان يجب الجزاء على الله تعالى
لكان اداء الله تعالى ما وجب عليه من الجزاء سببا ان يجب على العبد الطاعة مرة
اخرى وذلك يؤدي الى التسلسل واما الثاني فلان في الشاهد ان من وجب
عليه خدمة غيره فانه لا يجب على ذلك الغير ان يجازيه من تلك الخدمة مثل
خدمة الولد للوالدين نعم يقال انه يطلب في مقابلة الانعام السالف شيئا
فاما ان يستقبح ذلك فممنوع وكيف لا نقول ذلك وعند المعتزلة ان الله تعالى
انما يجب عبادته عقلا لما له من النعم فاذا كان انعامه علينا يقتضي وجوب
عبادتنا فكيف يمكن ان يقال انه يقبح منه ان يكلفنا بالعبادة لاجل سوالف
نعمه علينا قوله لو كان حسن التكاليف لاجل النعم السالفة لوجب ان تزداد
التكاليف عند ازدياد النعم قلنا لم لا يجوز ان يقال التكليف انما حسن لمكان اصول
النعم وهي مما لا تفاوت فيها وان سلمنا ان ذلك لاجل مطلق النعم ولكن النعم
قد تعظم تارة بالكثرة وتارة بالموقع وتارة بلزوم الانتفاع بها في الدين ومعرفة
مقادير مواقعها والانتفاع بها … الا عند الله تعالى فليس يمتنع ان تكون نعمه
على الفقير المريض اعظم له في الدين من نعمه على الغني الصحيح قوله لم يثبت في العقل
وجوب الاعمال الشاقة للتفضل المتقدم قلنا اليس ثبت في العقل وجوب بر الوالدين
للتفضل المتقدم وان كان ربما يحصل بافعال شاقة قوله اولا في بيان استحقاق
العقاب على المعصية ان حسن ايجابه اما ان يكون لما في وجوده من النفع او لما في
الاخلال به من الضرر قلنا بل القسم ثالث وهو وجه وجوبه لانه تعالى انما اوجب
علينا ما له وجه وجوب بخلاف النوافل فانه ليس لها وجه وجوب قوله ثانيا لو لم يحصل
استحقاق العقاب لزمه الاغراء بالقبيح قلنا الاغراء بلازم لا يجوز المكلف ان الله تع

ثانيا

يعاقبه عليه ان يفوت الثواب فان فوت المنافع العظيمة قريب من حصول المضار
ثم يلزم على هذا ان يكون الله تعالى مغريا بالقبيح للمكلفين في زمان مهلة النظر
وقبل ان يعرفوا الله تعالى ويعلموا ان العقاب مستحق من جهته فلما لم يكن الاغراء
عند احد في هذه الصورة فكذلك في مسئلتنا انتهى وانما قيل ان الهين ما
في كلامه من مواضع الخلل نذكر عبارات بعض العلماء الاعلام الدالة على
ان مسلكنا معاشر الامامية في تلك المسئلة مسلك المعتزلة لمكان ان الامر
الجامع هو القول بانه تعالى عادل حكيم فاقول قال السيد المرتضى ره في الذخيرة
اعلم ان المنافع التي عرض الله تعالى الاحياء لها ثلث منفعة تفضل ومنفعة
عوض ومنفعة ثواب فاما المنفعة على سبيل التفضل فهي الواقعة ابتداء من
غير سبب استحقاق ولفاعلها ان يفعلها وله ان لا يفعلها واما منفعة العوض
فهي المنفعة المستحقة من غير مقارنة شيء من التعظيم والتبجيل لها واما
منفعة الثواب فهي المستحقة على وجه التعظيم والتبجيل فمنفعة العوض تبين
من التفضل بالاستحقاق والثواب يتبين من العوض بالتعظيم والتبجيل المضامين
له فكان التفضل اصل لسائر المنافع من حيث يجب تقدمه وتاخر ما عداه
لانه لا سبيل للمنتفع ان ينتفع بشيء دون ان يكون حيا له شهوة والابتداء
بخلق الحياة والشهوة تفضل فقد صح انه لا سبيل الى النفع بمنفعة العوض
والثواب الا بعد تقدم التفضل فاما المنفعة بالثواب فهي الاصل للمنفعة
بالعوض لان الالام وما جرى مجرى الالام مما يستحق به العوض متى لم يكن
فيها اعتبار يفضي الى الثواب ويستحق به لم يحسن فعلها وجرى عندنا مجرى العبث
ولهذا نقول ان الله لو لم يكن يكلف احدا من المكلفين ما كان يحسن منه ان
يبتدي بالالام وان عوض عليها والاحياء على ضروب فمنهم من عرض للمنافع

للمكلفين

شع

للمنافع الثلاث ومنهم من عرض لاثنتين ومنهم من عرض لواحدة والمكلف
المعرض للثواب لا بد ان يكون منفوعا بالتفضل من الوجه الذي قلنا لانه اذا
خلق حيا وحصل له القدرة والشهوة والعقل وضروب التمكين فقد نفع به
بالتفضل وليس يجب فيمن هذه حاله ان يكون منفوعا بالعوض لانه لا يمتنع
ان يخلو المكلف مما لم يبتديه الله تعالى فلا يكون معرضا للعوض فمتى عرض
له فقد تكاملت فيه المنافع فصار المكلف مقطوعا على تعريضه لاثنتين من
المنافع ويجوز تكامل الثلث له فاما من ليس بمكلف فمقطوع فيه على احدى المنافع
وهو التفضل من حيث خلق حيا ومكن من كثير من المنافع ومشكوك في تعريضه
للعوض من الوجه الذي بينا وكما قطعنا على احدى المنافع فيه فنحن ايضا قاطعون
على نفي التعريض للثواب عنه لفقد ما يوصل اليه وهو التكليف ولا بد في
كل حي محدث ان يكون معرضا لاحدى هذه المنافع او جميعها وانما وجب ذلك
من جهة حكمة القديم تعالى لا من جهة انه يستحيل في نفسه وانما قلنا انه ليس
يستحيل في نفسه لان كونه حيا وعاقلا وذا شهوة وقدرة ليس منفعة بنفسه
انما يكون منفعة ونعمة اذا فعل ليعرضها للنفع فاما اذا فعل ليعرضها للضرر او لا لوجه
من الوجوه فانه لا يكون منفعة ولا نعمة وانما وجبنا من جهة حكمة القديم لانه اذا
خلق الحي بهذه الصفات فلا يخلو من ان يكون اراد نفعه او ضرره او لم يرد بهما شيئا
فان كان الاول فهو الذي اوجبناه وان كان الثاني او الثالث فالقديم تعالى منزه
عنهما لان الثاني يجري مجرى الظلم والثالث هو العبث بعينه وقد يشارك القديم
تعالى في النفع والتفضل والعوض الفاعلون المحدثون ولا يصح ان يشاركوه
في النفع بالثواب لان الصفة التي يستحق المكلف لكونه عليها الثواب وهي كون
الفعل شاقا فيه لا يكون الا من جهته تعالى وليس لاحد ان يظن فيمن يبدي

الى الدين ويرشد الى الايمان وما يستحق به الثواب انه معوض للثواب وذلك
ان المكلف قد يكون معرضا للثواب ويصح ان يستحقه من دون كل هداية وارشاد
بفعل منا ولولا الصفة التي جعله الله عليها لم يصح ان يستحقه فبان الفضل بين
الامرين على ان احدنا وان نفع غيره بالتفضل او بالتعريض للعوض فهذه المنافع
منسوبة الى الله تعالى مضافة اليه من قبل انه لولا نعمه ومنافعه لم تكن هذه
منافع ولا نعماء الا ترى انه لو لم يخلق الحيوة والشهوة لم يكن ما وصل اليهما مما
ذكرنا منفعة ولا نعمة ولو لم يخلق المشتهى المتلذذ لم يكن سبيل لنا الى المنافع والنعم
فبان بهذه الجملة ما قصدناه انتهى قال المحقق الطوسي رحمه الله تعالى ويستحق الثواب
الشارح وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح قال الشارح وهو قول
ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الى الرفع بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح
وهو تركه على مذهب من يثبت الترك ضدا او اخلال به قال الشارح اي بالقبيح بشرط
ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه قال الشارح يعني يشترط في استحقاق الفاعل
الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك قال الشارح اي يشترط استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعله لندبه او لوجه
ندبه والضد لانه ترك قبيح قال الشارح اي انما يستحق الثواب والمدح فاعل ضد
القبيح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله
لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا
لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح واخل به لغرض اخر من لذة او غيرها
لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان الطاعة مشقة
الزمها الله للمكلف فلو ان المشقة من غير عوض لكان ظلما وهو قبيح قال الشارح لا
يصدر عن الحكيم والعوض لا يكون الا انتفاعه ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن

امكن الابتداء به كان التكليف عبثا وكذا يستحق العقاب قال الشارح وهو الضرر
المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع حال الغير مع قصده بفعل
القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف قال الشارح وذلك لان المكلف اذا
علم ان المعصية يستحق لها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها و
اللطف على الله واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح والاخلال
بالواجب سبب لاستحقاق العقاب انتهى وقال شارح باب الحادي عشر وههنا فوائد
الاولى يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به
بشرط ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك وكذا فعل ضد القبيح و
الاخلال به لقبحه لا لامر اخر غير ذلك ويستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال
بالواجب انتهى واذا عثرت على منظر من اوائل الصحائف في ذلك في علم جلا بالله تعالى انا قد
اوضحنا فيما سبق في تضاعيف حسن التكليف في كتاب العدالة ما حاصله ان الواجب
تعالى لما كان عليما حكيما وجوادا كريما لم يستحسن منه تعالى عدم ايجاد المكلفين عدم افاضة
نعمة الوجود والحيوة والعقل والحواس والقوى عليهم ولما اوجدهم وكان ههنا نعم اخر
من جلائلها ولم يكن كل واحد منهم قابلا لتلك النعم الجسيمة وبعضهم كان قابلا
لذلك فاقتضى اجتماع الجود والحكمة وجوب التكليف لتمييز الطيب عن الخبيث وليصل
الى مستحقيها ويتبين القابل لتلك النعم ممن ليس بقابل لها حتى لا يلزم الظلم بوضع شيء
في غير موضعه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومصداق ذلك قال الله تعالى في سورة
آل عمران وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب الظالمين وليمحص
الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وايضا في تلك السورة وليبتلي الله ما في صدوركم و
ليمحص ما في قلوبكم وفي سورة هود ليبلوكم ايكم احسن عملا وفي سورة الكهف انا جعلنا ما على

الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا وفي سورة الانبياء ونبلوكم بالشر والخير
فتنة والينا ترجعون وفي سورة العنكبوت الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا
وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين و
اذا تمهد ذلك فاقول ان التكليف انما استحسن لاجل انه سبب للتمييز بين الاخيار
والاشرار لا انه موجب لثبوت استحقاق اهل الطاعات لتلك النعم الابدية
وسبيل ووسيلة لاستحسان بذل النعم الاخروية على بعض المكلفين دون بعض
اخر منهم فلو فرضنا ان الطاعات ليست لها مدخلية وسببية لاستحقاق الثواب بل
الثواب تفضل على اهل الطاعات كما هو كذلك [illegible] اصلا لكان تخصيصهم با
بالثواب صحيحا كما انه كذلك لو كان كذلك بطل ذلك التكليف والحال انك عرفت ان
التكليف حسن لا محالة فدل هذا الاختلاف وايضا معلوم ان نعمة الله التي هي من
شرائط التكليف شاملة لجميع المكلفين ولا شك ان هؤلاء المكلفين على نحوين بعضهم
عصاة وبعضهم مطيعون فلا يخلو الامر من ان احدا منهم يستحق للعقاب والثواب ام
لا وعلى الثاني يلزم ان يكون المطيع اقبح حالا من المسيء لان المطيع ارتكب المشاق
بلا فائدة تعود اليه بخلاف المسيء فانه حصل لنفسه ما هو لذة لعينه من
مباحة عائدة اليها وعلى الاول يحصل المطلوب وها انا اذكر شطرا من الايات والاخبار
التي هي صريحة او كالصريح فيما نحن بصدده معاشر الامامية قال الله تعالى في سورة
ال عمران ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفي سورة الانعام
ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون وفي سورة النور لكل امرئ منهم ما
اكتسب من الاثم وفي سورة المؤمن اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان
الله سريع الحساب وفي سورة الطور انما تجزون ما كنتم تعملون ايضا في تلك السورة
كلوا واشربوا هنيئا بما كنتم تعملون وفي سورة النجم ولله ما في السموات

وما في الارض ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى الى قوله
تعالى ام لم ينبأ بما في صحف موسى وابراهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى
وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يجزيه الجزاء الاوفى وفي
سورة الواقعة جزاء بما كانوا يعملون وفي سورة البقرة لا يكلف الله نفسا الا وسعها
لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا ربنا ولا تحمل علينا
اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعف عنا واغفر
لنا وارحمنا وفي سورة الانعام فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ
وفي سورة حمعسق وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وفي
سورة الجاثية خلق الله السموات والارض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا
يظلمون وفي سورة المدثر يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر قالوا لم نك
من المصلين وفي سورة النجم وان ليس للانسان الا ما سعى وان سعيه سوف يرى
ثم يجزيه الجزاء الاوفى وفي سورة الواقعة ولحم طير مما يشتهون وحور عين كامثال
اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون وفي سورة الحاقة كلوا واشربوا هنيئا بما
اسلفتم في الايام الخالية وفي سورة المدثر كل نفس بما كسبت رهينة وفي سورة
الدهر وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا وفي سورة النبأ لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا الا
حميما وغساقا جزاء وفاقا انهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا باياتنا كذابا وكل شيء
احصيناه في الملاء كتابا فذوقوا فلن نزيدكم الا عذابا ان للمتقين مفازا حدائق واعنابا
وكواعب اترابا وكاسا دهاقا لا يسمعون فيها لغوا ولا كذابا جزاء من ربك عطاء حسابا وفي
سورة التين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون وفي سورة البينة ان
الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية جزاؤهم عند ربهم جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وامثال ذلك كثيرة واما الاخبار فنكتفي منها بذكر كلام امير

[illegible]

المومنين عليه السلم فى ذلك فاقول قال صلوة الله عليه فى بعض خطبة هكذا ولو اراد
الله سبحانه لانبيائه حيث بعثهم ان يفتح لهم كنوز الذهبان ومعادن العقيان
ومغارس الجنان وان يحشر معهم طيور السماء ووحوش الارضين لفعل ولو فعل لسقط
البلاء وبطل الجزاء واضمحل الابتلاء ولما وجب للقابلين اجور المبتلين ولا استحق المومنون
ثواب المحسنين ولا لزمت الاسماء معانيها ولكن الله سبحانه جعل رسله اولى قوة
فى عزائمهم وضعفة فيما ترى الاعين من حالاتهم مع قناعة تملا القلوب والعيون
غنى وخصاصة تملا الابصار والاسماع اذى ولو كانت الانبياء اهل
قوة لا ترام وعزة لا تضام وملك تمد نحوه اعناق الرجال وتشد اليه عقد الرحال لكان
ذلك اهون على الخلق فى الاعتبار وابعد لهم فى الاستكبار ولآمنوا عن رهبة
قاهرة لهم او رغبة مائلة بهم وكانت النيات مشتركة والحسنات مقتسمة ولكن الله
سبحانه اراد ان يكون الاتباع لرسله والتصديق بكتبه والخشوع لوجهه والاستكانة
لامره والاستسلام لطاعته امورا له خاصة لا تشوبها من غيرها شائبة وكلما كانت
البلوى والاختبار اعظم كانت المثوبة والجزاء اجزل الا ترون ان الله سبحانه اختبر الاولين
من لدن ادم الى الاخرين من هذا العالم باحجار لا تضر ولا تنفع ولا تبصر ولا تسمع فجعلها
بيته الحرام الذى جعله للناس قياما ثم وضعه باوعر بقاع الارض حجرا واقل نتايق الدنيا
مدرا واضيق بطون الاودية قطرا بين جبال خشنة ورمال دمثة وعيون وشلة و
قرى منقطعة لا يزكو بها خف ولا حافر ولا ظلف ثم امر ادم وولده ان يثنوا اعطافهم نحوه
فصار مثابة لمنتجع اسفارهم وغاية لملقى رحالهم تهوى اليه ثمار الافئدة من مفاوز
قفار سحيقة ومهاوى فجاج عميقة وجزائر بحار منقطعة حتى يهزوا مناكبهم ذللا يهللون
لله حوله ويرملون على اقدامهم شعثا غبرا له قد نبذوا السرابيل وراء ظهورهم وشوهوا
باعفاء الشعور محاسن خلقهم ابتلاء عظيما وامتحانا شديدا واختبارا مبينا وتمحيصا بليغا جعله

بليغا جعله الله تعالى سببا لرحمته ووصلة الى جنته ولو اراد الله سبحانه ان يضع
بيته الحرام ومشاعره العظام بين جنات وانهار وسهل وقرار جم الاشجار دانى الثمار
ملتف البنى متصل القرى بين برة سمراء وروضة خضراء وارياف محدقة وعراص مغدقة
وزروع ناضرة وطرق عامرة لكان قد صغر قدر الجزاء على حسب ضعف البلاء ولو كانت
الاساس المحمول عليها والاحجار المرفوع بها بين زمردة خضراء وياقوتة حمراء ونور وضياء
لخفف ذلك مصارعة الشك فى الصدور ولوضع مجاهدة ابليس عن القلوب ولنفى
معتلج الريب من الناس ولكن الله يختبر عباده بانواع الشدائد ويتعبدهم بالوان المجاهد
ويبتليهم بضروب المكاره اخراجا للتكبر من قلوبهم واسكانا للتذلل فى نفوسهم
وليجعل ذلك ابوابا فتحا الى فضله واسبابا ذللا لعفوه ولعل ههنا تجد بعضا من
الايات والاخبار بحسب تدل بظاهرها على خلاف ذلك المسلك العدلى فعليك حينئذ
ارتكاب بعض التاويلات السديدة بحيث توافق ما هو قطعى فى ذلك الباب كما هو من
الضوابط المقررة عند اولى الالباب وهو الهادى الى الصواب اما استدلال الرازى على ان العبد
لا يستحق ثوابا ولا عقابا بطاعته ومعصيته بالوجه السخيف الذى ذكره فاثار الوهن
فيه اجلى من ان يفتقر الى البينة كيف لم يخطر بباله ان هذه المغالطة لو تمت لدلت
على ان احدا من الاجراء لا يستحق الاجرة لان الاستحقاق انما يكون بعد تمام العمل
والعمل بعد ما تم لا شيء فينبغى ان لا يكون عمل الاجير علة للاستحقاق مطلقا
بالجملة مقصودنا معاشر الامامية من القول بالموافاة كما هو ظاهر ان الموافاة
جعلها الله تعالى من تتمة العمل وشرائطه فما دام لم يتم العمل كيف يستحق الاجرة
وبعدما تم كيف لا يستحقها الا ترى ان زيدا مثلا اذا تقبل من ذهب الحاج سنة
الرسول بشرط ان يزور قبر الرسول صلعم فتقبل على كذا لم يستحق احد من الذاهبين من
بلده البعيدة الى مدينة الرسول للاجرة الا بعد الزيارة فما دام لا يزور لا

يحصل له استحقاق وبعد ما ذكرنا صار مستحقا فمقصود الاشاعرة من القول با
الثواب والعقاب بسبب الطاعة والمعصية انما هو ذلك والعلية بين العمل واستحقاق
الاخروية ليست علية عقلية حتى يمتنع وجود المعلول بعد العلة بل بوضع العلية
من قبل الجاعل الا ترى ان الشارع جعل العقد المخصوص علة لدوام حلية المرء مع
ان العقد بمجرد التكلم ينتفي والحلية تبقى على انا نقول لم لا يجوز ان يكون علة الاستحقاق
هو العدم الطارئ على الفعل والطاعات بعد وجودها او ذلك المطيع مع اعتبار كونه
بحيث صدر عنه الطاعة بشرط الموافاة وهذا باق حين الموافاة وبعدها ونحو
ذلك من الاحتمالات الصحيحة ولما كانت مسئلة الاحباط عندنا باطلة كما سيظهر ان شاء الله
تعالى ما ارتكبنا الجواب على تقدير التزام اختيار القول باستحقاق الثواب بمجرد العمل بدون
شرط الموافاة ونحن قد عجزنا من انفسنا وجدانا صدورنا لحق لعمري ان امام الاشاعرة
هذا لم يفهم مراد القوم من القول بالموافاة لحقهم وعلم لكنه تجاهل وان اعترفت
ان مرادهم من ذلك ان الله تعالى اوجب على المكلف بعض الطاعات والتزم على نفسه
مقتضى الحكمة الجزاء عليها اذا اتى بها بشرطها اعني الموافاة فمن كل مكلف اذا اتى بالواجب
عليه انما اتى بها لكونها واجبات عليه ومن حيث ان الواجب تعالى طلبها منه ومنعه
عن تركها واوجب عليه وان لم يحصل له العلم بانه هل يستحق بذلك الثواب ام
لا لعدم علمه بالموافاة بالجملة العلم باستحقاق الثواب شئ والعلم بكونه واجبا [illegible]
اخر ولا تلازم بين العلمين بوجه فلا يلزم من الجهل باستحقاق الثواب الجهل بما هو
واجب عليه ثم لانه لا منافاة بين اتيان المكلف بالواجب بنية انه واجب مع عدم علمه
باستحقاقه به الثواب في معنى الواجب يدل على هذا انما يستحق تاركه العقاب جزما
ويستحق فاعله الثواب في الجملة فيجوز ان يكون له مدخلية في الاستحقاق ويكون
من قبل العلل الناقصة للاستحقاق [illegible] والقول بالعوض عندنا باطل [illegible]

يرد عليه ان كلامك هذا مبني على تسليم الحسن والقبح كما صرحت به في نفس الكلام فهذا
من حيث انه نكث عهد غير مسموع فيه هذا هذا باطل يرد عليه ان حسن الزام المسبقة
بسوالف النعم لا يتصور الا بان يكون فيه منفعة للمنعم او للمنعم عليه ولما لم يكن للثاني
فيهما للمنعم بالاجماع لم يكن حسنا فيه لان المعتزلة اتفقوا الى قول العدلية كما اوجبوا
على العباد شكر المنعم لنعمائه السابقة كذا اوجبوا على المنعم الحقيقي الجزاء على الشكر لئلا
يلزم القبح المشار اليه على الله تعالى وعز وجل ذلك قال الله تقدس وتعالى لئن شكرتم
لازيدنكم وانه سيظهر بالتامل الصائب موانه فرق بين الايجاب والوجوب ولا امتناع
لا يكون الايجاب قبيحا دون الوجوب بيان ذلك ان السلطان مثلا لو اعطى كل
واحد من الرجلين مثلا فرسا تفضلا فاحدهما سلك مسلك التعظيم والاجلال
ونحو ذلك من ملائمات الشكر والاخر منهما كفر النعمة السلطانية واتى بما يشعر
بالخزي والهوان للسلطان فلا شك ان عقل كل عاقل يحكم بان احدهما الذي اتى
ببعض لوازم الشكر مستحق للمدح والتعظيم والثاني على ضد ذلك ومع هذا السيد
السلطان لو طلب منهما العوض على ذلك التفضل لم يقل احد ان السلطان عمر في
هذه الصورة تفضل عليهما بالاعطاء بل يقول كل واحد من العقلاء انه انما
اعطاهما لجلب منفعة نفسه ولا يستحق المدح على ذلك التفضل اصلا ولما كان
الواجب تعالى بالنعم الظاهرة والباطنة الغير المسبوقة بالطاعات والاستحقاق
متفضلا على العباد بالاتفاق وكان لذلك مستحقا للمدح والحمد والثناء فلو كان
تعالى شانه طالبا منا الطاعات عوضا عن تلك النعم بدون الجزاء لم يكن متفضلا
مستحقا للمدح والثناء والثاني باطل لما عرفت من خلاف الاتفاق فالمقدم مثله
ايضا لو لم يقبح من السلطان طلب العوض على التفضل السابق لا استبعاد فيه
فانه يفتقر الى امثال تلك الاغراض والواجب تعالى لما كان غنيا من جميع الوجوه لم

يستحسن منه طلب العوض منه اصلا وقد ظهر مما قررنا انه لا منافاة بين قولنا
وجوب المعرفة والشكر عقلا وبين حكمنا بقبح ايجاب الله تعالى علينا الطاعات
بدون استحقاقنا الجزاء قوله لوجهين الاول ومنوانه لو كان اداء العبد الخ لا يخفى
عليك ان وجوب الشكر على العبد بقدر الطاقة ولا شك ان طاقة العبد لا يفي باداء
الشكر بازاء كل نعمة من النعم الالهية التي لا يكاد ان يحصى لا سيما نظرا الى ان
الشكر من حيث انه يستلزم لمزيد النعمة كما ينادي به قوله تعالى لئن شكرتم لازيدنكم
ايضا نعمة من نعمائه فينتهي الوجوب بانتهاء الطاقة فلا يبقى الا التفضلات
الغير المتناهية والى هذا المعنى اشار داود وموسى على نبينا وعليه السلم فقال يا
رب كيف اشكرك وانا لا استطيع ان اشكرك الا بنعمة ثانية من نعمك وفي رواية
وفي اخرى وشكري لك نعمة اخرى يوجب علي الشكر لك فاوحى الله تعالى اليه اذا عرفت
هذا فقد شكرتني وفي خبر اخر اذا عرفت ان النعم مني رضيت منك بذلك شكرا
قوله واما ثانيا فلان في الشاهد الخ حاصله القياس قياس مع الفارق لان الوالد
مفتقر في حد ذاته الى جلب المنافع ودفع المضار فلم يقبح منه طلب العوض ولم يجب
الجزاء بخلاف الواجب تعالى فانه غير منتفع بالشكر والطاعات فلو اوجب على المكلفين
الطاعات بدون الجزاء قبح منه جزما ولم يبق متفضلا ولم يستحق المدح والثناء لمكان
العقاب على الاطلاق قوله لم لا يجوز ان يقال التكليف الخ يرد عليه ان التكليف بعوض
لو كان مستحسنا منه تعالى استحسن مطلقا فان وجه القبح هو طلب العوض مع
عدم الافتقار وهو حاصل في كلام الموصفين فلا وجه لتخصيص حسن طلب العوض
باصول النعم قوله وان سلمنا ان ذلك الاصل مطلق النعم لا يخفى عليك انا نعلم
قطعا ان نعمة الله تعالى بالنسبة الى افراد العباد مختلفة في الجملة فينبغي ان يكون التكليف
مختلفا على انا نقول ان نعمه تعالى على سليمان وداود على نبينا عليه الصلوة و

الصلوة والسلام كانت زائدة بمراتب على بعض الفقير المريض جوعا فكيف يقال بالتساوي
قوله اليس ثبت في العقل وجوب بر الوالدين الخ فيه انا قد اومانا انفا انه فرق بين
الايجاب بل الوجوب العقلي ولا شك ان عقل كل عاقل يحكم لوجوب مقابلة الشكر بنعم
وبر الوالدين من جملته ومقصود الرازي عن الجواب عن الحجة الخامس مع استغنا
فلا وجه له الا العجز ولعله سقط عن النسخة التي بين يدي والله يعلم انه
فلا بد لقسم ثالث وهو وجه وجوبه الخ يرد عليه ان وجه الوجوب في جهة الفعل
مساو لوجه المندوبية انما الامتياز باعتبار الترك فلو لم يكن تركه سببا لا
لاستحقاق العقاب لم يكن وجه الوجوب وجه وجوب بعد لحلف فيه قلنا الاعراء
بعد لا يجوز المكلف الخ فيه ان يصرح حكمه بحكم النوافل ولا شك ان احدا من المكلفين
لا يهتم بفعل النوافل مثل ما يهتم بفعل الواجب فلما كان تفويت المنافع مشتركا
بينهما فيعلم ان مجرد تفويت المنافع الاخروية لا يستوجب الاقدام على ترك القبيح
كما يستوجب استحقاق العقاب لذلك ومهلة النظر وما شابهها انما وجب معقوم ... على الله تعالى
بقبح التكليف بما لا يطاق وبذا فيما نحن فيه مفقود واستدل شارح المقاصد على عدم
استحقاق العبد بسبب الطاعة والمعصية للثواب والعقاب بوجوه فقال اما وجوه
الاول وهو العمدة بامرانه لا يجب على الله تعالى شيئا لا الثواب على الطاعة ولا
العقاب على المعصية اقول يرد عليه انه ان كان مرادك من عدم وجوب شيء على الله تعالى
انه لا يجب عليه شيء بالنظر الى ذاته فمسلم وان كان مرادك انه لا يجب شيء عليه
ولو بالنظر الى الحكمة والمصلحة فممنوع فان الحكيم الغني العليم لا يرتكب ما هو قبيح عقلا
ولا يترك الواجب كذلك والثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر ما انعم
الله تعالى عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولذا يستحق العبد بشكره الواجب
عوضا لا يستحق الترتب على ما تولية من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمة لسيده

الذي يقوم بمؤنته وازاحة علله والولد على خدمته لابيه الذي تربيته له وعلى
مراعاته وتوخي مرضاته لانا نقول لا يجوز ان يكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء
يستقبحون الاحسان الى الغير لتكليفه الشكر ولان الشكر مقصود بدون تكليف
الثناء والمصار كشكر اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث
لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف
الشكر وجوب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقبح و
كون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فيكفي ترتب الفضل عليه عوضا
فيه ان قولك طاعات العبد وان كثرت لا يفي الخ لا دخل له في عدم الاستحقاق
لان مبنى قولنا بالاستحقاق هو ايجاب الله تعالى على العباد تكليف المشاق
عوضا عن التفضلات السابقة سواء كانت متناهية او غير متناهية وفي الطاعات
بشكرها ام لا اما قولك ولو استحق العبد بشكره الواجب فهذا ممنوع لان الايجاب من
الله تعالى بدون العوض قبيح فلذا استحق العبد بالطاعة ثوابا وثواب الله تعالى بعض
الطاعة انما وجب بحسن التكليف ولما كان الثواب مع كونه عوضا للطاعات متضمنا على
تفضلات عظيمة فاضلة على القدر الذي يصلح للعوضية كان له تعالى حقوق
جليلة على المكلف قبل التكليف فهو تعالى دائما مستحق للشكر وشكره دائما بقدر الطاقة
واجب عقلا وهذا ليس بضار لنا قطعا بل هو مسلكنا وبناء خدمة العبد لمولاه
ليس على التفضل السابق عليه حتى يحكم بقبحه بعد الجزاء ولم لا يجوز ان يكون النفقة عوضا
للخدمة ووجوب خدمة الولد للوالد بل وجوب شكر كل منعم على منعم عليه واجب عقلا
انما الكلام في الايجاب ولا استبعاد في ان يقال لو لا اوجب الشارع خدمة الوالد
على الولد لاستقبح عند العقل تكليف الوالد الولد بالخدمة مع استغنائه عنها انما هي
وجوب الشكر على الاحسان فلا يوجب قبحه ان القائل لا يقول كما ذكرت عنه بل يقول ان

يقول ان ايجابه الشكر عوضا من التفضلات السابقة والاحسانات السابقة قبيح و
الا متوجه الجواب وقاعدة الحسن والقبح تامة فلا وجه لتمريضها قولك فيكفي ترتب
الفضل الخ مذانه ان كان المذهب ان فاتحتنا فهو المطلوب وان كان في معرض الشك فلا يفيد
والتشبث بجريان العادة في الامور الاخروية غير سديد وثانيا انه لو وجب الثواب
والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من واظب
طول عمره على الطاعات وارتد في اخر الحياة والعياذ بالله من ذلك وان يعاقب
من اصر دهرا على كفره واخلص الايمان في اخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي
على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة
لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة
وانقضاء العلة عند تحقق الشرط انتهى اقول هذا الوجه هو حاصل ما ذكره الرازي
وقد عرفت تضعيفه فلا نطول الكلام بذكره تفريع اعلم ان العبد انما يستحق
الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح او الاخلال به بشرط ان
يفعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل
المندوب لندبه او لوجه ندبه وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح
لكونه تركا للحرام ويترك القبيح لكونه قبيحا واما العقاب فكما يستحقه بفعل القبيح
كذا يستحق بترك الواجب كما يدل عليه قوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم و
لا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من
المصلين ولم نك نطعم المسكين هكذا قالوا وفيه نظر فان القدر المعلوم ان
الطاعات انما تسقط عن درجة القبول ومحط الاعتبار بالنية التي تنافي نية القربة
كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات ولكل امرء ما نوى

وما روي عن علي بن الحسين عليه السلام لا عمل الا بنية وما روي عن الرضا
لا قول الا بعمل ولا عمل الا بنية ولا نية الا باصابة السنة وقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ولا ينافي نية القربة نية الاستحقاق للثواب
والاجتناب عن العقاب كما يدل عليه ظاهر قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا
واعبدوا ربكم وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وقوله تعالى في مدح اصفيائه كانوا يسارعون
في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وقوله تعالى وادعوه خوفا وطمعا وحسنة ما روي
ابن خارجة عن ابي عبد الله عليه السلام العباد ثلثة قوم عبدوا الله عز وجل خوفا فتلك
عبادة العبيد وقوم عبدوا الله تبارك وتعالى طلب الثواب فتلك عبادة الاجراء
وهي افضل العبادة وقوم عبدوا الله عز وجل حبا له فتلك عبادة الاحرار اما الذين [illegible] بل
من انا نكون نية القربة مقارنة بنية الوجوب او وجهه ووجوبه فلم يثبت بدليل
مسكون النبوي التي بالطاعات نية القربة ممتثل عرفا لا سيما نظرا الى ان الذرائع التقى
عن المكلفين بذلك العادة فلم يتعرض بتكليف ما زاد على ذلك كما يظهر من تصفح الاخبار
وتتبع الاثار الا ان يقال ذلك بالفضل وهذا التكلف كما لا يخفى والله يعلم بحقيقة الحال
قالوا ويجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم لاشتماله على اللطف
دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل
الطاعة ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب لدوام التكليف [illegible]
اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية
فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول الاخر و
لحصول نقيضهما لولاه فان الثواب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه و
العقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب والعقاب
خالصين عن شوب ويجب خلوهما عنه اما الثواب فلانه لو لم يكن خالصا لكان

خالصا عن انقص حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وهذا غير جائز واما العقاب
فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاولى فان قيل
اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة
ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك
مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب
ان يثابوا بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب الثواب قلنا كل ذي مرتبة في
الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يغتم كما قال الله تعالى لا خوف عليهم ولا هم
يحزنون وقال الله تعالى لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا و
قال الله تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه وان الله لعليم حليم من قرة اعين جزاء بما
كانوا يعملون وقال الله تعالى حكاية الذي احلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها
نصب ولا يمسنا فيها لغوب ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناءهم
بالثواب جميل قوله تعالى ولهم فيها ما يشاءون يبقى عنهم مشقة ترك القبائح واهل
النار ملجاؤن الى ترك القبائح فلا يثابون والاعتماد في ذلك الباب على ايات الكتاب
واخبار [illegible] عليهم السلام قال الله تعالى في سورة البقرة وبشر الذين امنوا وعملوا
الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا
الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون و
قال سبحانه والذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون وقال
الله تعالى في سورة ال عمران قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها وازواج مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد
وقال الله تعالى اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها ونعم اجر العاملين وقال الله تعالى لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من

تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للابرار وقال الله تعالى
في سورة النساء ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين
فيها وذلك الفوز العظيم وقال الله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ابدا لهم فيها ازواج مطهرة و
ندخلهم ظلا ظليلا وقال سبحانه والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من
تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا وقال الله تعالى
في سورة المائدة قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم وقال سبحانه فاثابهم
الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين وقال تعالى
في سورة التوبة يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها
ابدا ان الله عنده اجر عظيم وقال الله تعالى في تلك السورة وعد الله المومنين و
المومنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان
من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم وقال سبحانه اعد الله لهم جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم وقال سبحانه رضي الله عنهم ورضوا عنه واعد لهم
جنات تجري تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم وقال تعالى
في سورة هود ان الذين امنوا وعملوا الصالحات واخبتوا الى ربهم اولئك اصحاب
الجنة هم فيها خالدون وفي سورة ابراهيم وادخل الذين امنوا وعملوا الصالحات
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها باذن ربهم تحيتهم فيها سلام وفي سورة الكهف
ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها
حولا وفي سورة طه ومن ياته مومنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى جنات
عدن تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء من تزكى وفي سورة المومنون

اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون وفي سورة الفرقان قل
اذلك خير ام جنة الخلد التي وعد المتقون كانت لهم جزاء ومصيرا لهم فيها ما يشاؤون
خالدين كان على ربك وعدا مسؤولا وقال الله تعالى اولئك يجزون الغرفة بما صبروا
ويلقون فيها تحية وسلاما خالدين فيها حسنت مستقرا ومقاما وفي سورة العنكبوت
والذين امنوا وعملوا الصالحات لنبوئنهم من الجنة غرفا تجري من تحتها الانهار خالدين فيها نعم
اجر العاملين وفي سورة لقمان ان الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم خالدين
فيها وعد الله حقا وهو العزيز الحكيم وفي سورة الزخرف الذين امنوا باياتنا وكانوا
مسلمين ادخلوا الجنة انتم وازواجكم تحبرون يطاف عليهم بصحاف من ذهب واكواب
وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وانتم فيها خالدون وتلك الجنة التي
اورثتموها بما كنتم تعملون لكم فيها فاكهة كثيرة منها تاكلون وفي سورة الحجر ان
المتقين في جنات وعيون ادخلوها بسلام امنين ونزعنا ما في صدورهم من غل
اخوانا على سرر متقابلين لا يمسهم فيها نصب وما هم منها بمخرجين وفي سورة الكهف
ويبشر المومنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا ماكثين فيها ابدا وامثال
الايات الدالة على دوام الثواب وخلود اهل الجنة فيها كثيرة جدا كما يظهر بالرجوع الى
كتاب الله العزيز اما الايات التي تدل على دوام العقاب في الجملة وخلود بعض اهل النار
فيها فقال الله تعالى في سورة البقرة والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون وايضا في تلك السورة وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل
اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله ما لا تعلمون بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وايضا في تلك
السورة ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون وايضا في تلك

السورة ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا و
الآخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وايضا في تلك السورة اولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون وايضا في تلك السورة ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وفي سورة آل عمران خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون وايضا
في تلك السورة ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا و
اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وايضا في تلك السورة ومن يعص الله ورسوله
ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين وايضا في تلك السورة ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وايضا
في تلك السورة ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم اولئك مأواهم جهنم ولا يجدون
عنها محيصا وايضا في تلك السورة ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم و
لا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا وفي
سورة المائدة يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وفي
سورة التوبة وفي النار هم خالدون وايضا في تلك السورة الم يعلموا انه من يحادد
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم وايضا في تلك السورة
وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها هي حسبهم ولعنهم
الله ولهم عذاب مقيم وفي سورة يونس ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل
تجزون الا بما كنتم تكسبون وفي سورة النحل فادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها و
لبئس مثوى المتكبرين وفي سورة طه ولعذاب الآخرة اشد وابقى ولتعلم ايضا ان دوام
الثواب لاهل الثواب اجماعي واما دوام العقاب فانما هو بالنسبة الى الكفار كما سيتضح
وانما قلنا ان الاعتماد في ذلك الباب على السمع لما رأيناه من كثرة التشاجر والنزاع
بين الاشاعرة والمعتزلة في اثبات ذلك بطريق العقل مع ما فيه من ادلة

كما يظهرون في ادلة المعتزلة كما يظهر بالرجوع الى الكتب الكلامية سيما كتاب نهاية العقول
للامام فخر الدين الرازي فانه اطنب في ذلك اطنابا ونحن نذكر كلامه بتمامه
ليتبين مواضع الافراط والتفريط للجانبين في دوام الثواب والله الهادي الى
الصواب فاقول قال الرازي المسألة الرابعة في صفات الثواب والعقاب ولنسلم لهم استحقاق
الثواب والعقاب الآن ونطالبهم على دوام الثواب والعقاب التي يدعونها فيهما فانهم يقولون
يجب ان يكون الثواب منفعة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالتعظيم وان يكون
العقاب مضرة دائمة خالية عن الشوائب مقرونة بالاستخفاف واحتجوا على وجوب
دوام الثواب والعقاب بوجهين مشتركين وعلى دوام كل واحد منهما بوجهين خاصين فالاول
انهم قاسوا ذلك على دوام المدح والذم فقالوا انه بابه يثبت احدهما يثبت الآخر وما يزول
احدهما يزول الآخر الا ترى ان الذم على الطاعة والعقاب الزائد على الثواب لما ازال الثواب
ازال المدح وكذا الذم على المعصية والثواب الزائد لما ازال العقاب ازال الذم واذا
ثبت ذلك وجب من تلازمهما كون احدهما علة للآخر او كونهما معلولي علة واحدة و
ايا ما كان لزم من دوام احدهما دوام الآخر ولما كان المدح والذم دائمين وجب كون
الثواب والعقاب دائمين وربما عبروا عن هذه الحجة بعبارة اخرى هي ان دوام
استحقاق المدح يعلم ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم اذ لم يخرج
بعد عن فعلها واذا كانت الطاعة كالدائمة وجب دوام الثواب وكذا الكلام في العقاب
والثاني الثواب المنقطع يتوجه [illegible] سرورا ويستدل على ان الثواب والعقاب
يجب ان يكونا خالصين من الشوب واما الوجهان اللذان احتجوا بهما على دوام الثواب
خاصة [illegible] منهما ان الثواب المستحق اما ان يكون الاعتبار فيه بمبلغ معين من
غير ان يكون للاوقات مدخل في ذلك واما ان يكون مقدرا بالاوقات فان كان
الاول يلزم ان يجوز ان يجمع ويوصل الى المستحق في حالة واحدة لان الاعتبار بقدره

لا بالاوقات التي يفعل فيها فكان لا يمتنع ان يعطي المثاب ما يستحقه من الثواب في حالة
واحدة ثم ينقطع عنه لكنا نعلم بالضرورة ان التعريض لمشقة التكليف لاجله
جائز ولانه يودي الى تجويز زيادة العوض على الثواب وذلك يمنع من حسن التكليف
ولانه يودي الى تجويز اعطاء هذا المبلغ من الثواب على المكلف في احوال تكليفه
متفرقا في الاوقات وكل ذلك فاسد واما انه لو كان استحقاق الثواب مقدرا
بالاوقات لم يكن ثبوت الاستحقاق في بعضها اولى من البعض فوجب ثبوته في
كل الاوقات كما في المدح والذم وهو المطلوب الثاني لو كان الثواب منقطعا لكان
التفضل اولى منه لجواز كون التفضل دائما ولو كان كذلك لقبح التكليف واما الوجهان
اللذان احتجوا بهما على دوام العقاب خاصة فالاول ان نعمة الله تعالى اعظم من نعمة
كل منعم فيجب في معصيته ان تكون اعظم من معصية كل من يعصي ولان العقاب على
المعاصي انما تزايد بحسب نعم من يعصي وقد ثبت انه لا قدر من العقوبة المنقطعة
الا ويجوز ان يستحق بمعصية نعمته لبعض فاذن وجب ان يكون العقاب المستحق
بمعصيته تعالى دائما الثاني وهو الذي تمسكوا به على دوام عقاب الكبائر سواء وقعت
من فاسق او كافر انه قد ثبت بالاجماع ان الكفار يستحقون على كفرهم العقاب
الدائم فان كان ذلك لكونها كبائر وجب ان يستحق بكل كبيرة ذلك وان كان
ذلك لكفرهم لا غير فهو باطل والا وجب ان يستحقوا العقاب لا لكفرهم على افعالهم
المباحة لان مصاحبة الكفر للمباح كمصاحبته للمعصية فان اثر في البعض اثر في
الجميع واما الذي احتجوا به على وجوب خلوص الثواب عن الشوب فوجهان الاول ان الله
تعالى رغب المكلف بتكليفه المشاق الى هذا الثواب فلزم ان يكون حاله منفصلا عن حال
التكليف وانه لا يحسن في الحكمة الترغيب الى حالة مثل حاله في التكليف الثاني المعلوم انه
لا منفعة نفرض مشوبة بالمضرة الا ويوجد مثلها في دار التكليف فلو

لم يجب خلو الثواب عن الشوب امتنع ان التفضل بمنافع خالية عن الشوب حسن في العقل
ولو لم يكن الثواب كذلك لكان التفضل احسن منه وذلك يبطل حسن التكليف اما الذي
احتجوا به على خلوص العقاب عن الشوب فوجهان الاول انه شرع زاجرا للمكلف عن الاقدام
على القبيح ان يتفصل عن مضار الدنيا ولا ينفصل عنها الا بالخلوص الثاني كون العقاب
لذلك داخل في الزجر عن فعل المحظورات وترك الواجبات فوجب ان لا يشرع الا على هذا
الوجه اما الذي احتجوا به على ان الثواب يستحق على جهة التعظيم فلانه يستحق بالفعل
الشاق او الترك الشاق وذلك مما يستحق به التعظيم واما ان العقاب يستحق على
جهة الاهانة فهو ان المقتضي للامرين واحد وهو فعل القبيح او ترك الواجب فيجب
ان لا يستحقها فهذا خلاصة ادلتهم والجواب عما تمسكوا به اولا انا لا نسلم ان استحقاق
المدح او الذم مستلزمان لاستحقاق الثواب او العقاب الا ترى انكم تقولون ان الله تعالى
لا يستحق الثواب على فعل الواجب ويستحق المدح عليه وايضا لو فعل تعالى القبيح لاستحق
الذم تعالى عنه علوا كبيرا ولا يستحق العقاب ويقولون ان الله تعالى لو كلف ولم يلطف لم
يستحق المكلف بعصيانه العقاب وان كان يستحق الذم وكذلك لو عرف المكلف انه لا
تعاقبه بل يخرج من مسالة بالمعاصي لم يستحق العقاب وان استحق منه الذم ولو لم يكن في
فعل الواجب علينا مشقة لكنا نستحق المدح بفعله دون الثواب والواحد منا يستحق الثواب
على ... من الله تعالى وحده وان كان يستحق المدح والذم منه تعالى ومن غيره
فبطل دعوى التلازم لا يقال انا ندعي ان استحقاق العقاب والذم يثبتان لامر
واحد بل ندعي انهما ثابتا فكلما زال واحد منهما زال الاخر بدليل ان الذم على
المعصية والثواب الزائد لما ازال العقاب زال الذم فكنا بهذا بينا على المحابطة ووجوب
قبول التوبة وجعلهما قد رنا ممنوعا ثم نقول لم قلتم ان التوبة والثواب الزائد لما اوجب
ان يكون مزيلين لكل واحد منهما اعني استحقاق الذم والعقاب استحال ان يوجد

شيء يزيل احدهما دون الاخر وهل هذا الا مجرد دعوى ثم ان سلمنا ان كل واحد يزيل الحمد ايضا
يزيل الاخر ولكن لم لا يجوز ان يقال ان احدهما يختص بازالة دون الاخر وهو دوام
استحقاق المدح بناء على ان الطاعة وان انقضت الا انها في حكم الدائم [illegible]
دوامها ودوام الثواب قلنا بينا ذلك لانا بينا انه قد يثبت استحقاق المدح للاخر
لما يثبت به استحقاق الثواب فلم لا يجوز ان يكون للطاعة جهتان واحدهما يكون
كالدائم فلا جرم يدوم معلوله وهو استحقاق المدح والاخر لا يكون كذلك فلا يدوم
مقتضاه وهو استحقاق الثواب والجواب عما ذكروه ثانيا ما سنبين ان شاء
الله تعالى ان الشوب جائز وبتقدير امتناعه فانه يجوز من الله تعالى ان لا يخلق
العلم للمكلف بانه ينقطع ثوابه فحينئذ لا يتاذى والجواب عما ذكروه ثالثا ما بينا في
اول هذا الكتاب ان قول القائل ليس البعض اولى من البعض طريقة باطلة فانه
كما يمكن ان يكون بعض مقادير الثواب اولى من بعض فلا يمتنع ان يكون بعض الازمنة
اولى من بعض وايضا فما ذكروه باطل بالعوض فانه غير دائم وكل ما يقولونه في [illegible]
طرفي قطع العوض فهو قولنا في هذه المسألة والجواب عما ذكروه رابعا ان الثواب الذي
يعطيه الله تعالى في كل وقت على التعيين متناه فان امكن التفضل بمثل [illegible]
يعطيه في ذلك الوقت فيلزم قبح التكليف وان لم يجز التفضل بمثل الثواب المتناهي
امتنع ما ذكروه والجواب عما ذكروه خامسا انا نسلم ان نعمة الله تعالى علينا اكثر من نعم غيره
ولم يلزم من هذا التفاوت دوام ذمه وكذلك الذم المستحق على معاصي بعضنا البعض دائم
كدوام الذم المستحق على معصية الله تعالى مع ان الذم على معصية الله تعالى اولى من
الذم على معصية غيره فعلمنا ان التفاوت في الجرم لا يقتضي التساوي فيما يقع كنه و
ايضا فلم لا يجوز ان يقال العقوبة المستحقة على معصية غير الله منقطعة في وقت معين
بحيث لا يمكن الزيادة عليه والعقوبة المستحقة على معصية الله تعالى تزيد عليه

يستحقونها على المعاصي اولى وان لم تثبت على الدوام والجواب عما ذكروه سادسا انا لا
نسلم ان الكافر يستحق على جميع معاصيه العقاب الدائم بل من المعلوم انه يستحق على
[illegible] العقاب الدائم اما في غيره فلا ثم ان سلمنا ذلك ولكن لما جاز في الشيء الحسن
ان يكون مثله قبيحا فليجز في القبيح ان يكون مثله اقبح مما ان وقعت من المسلم فلا جرم
لا يلزم من استحقاق الكافر العقوبة الدائمة بفعلها استحقاق المسلم ذلك ايضا بفعل
تلك الكبيرة والجواب عما ذكروه سابعا انه لا نزاع في ان الثواب لا بد وان يتميز عن
جميع المنافع الحاصلة ولكن لم قلتم ان ذلك التميز لا يحصل الا بكونه خالصا عن جميع
الشوائب الا ترى انه قد وجد في الدنيا منافع خالية عن الشوائب لان حال حصول
اللذة لا يحصل الالم فتكون اللذة في تلك الحالة خالية عن الشوائب ثم ان الثواب
يجب ان يتميز عن تلك المنافع ولا يكون ذلك الا لكثرة المنافع التي في الثواب و
شرفها واذا كان كذلك فيحصل ان يتميز الثواب عن منافع الدنيا من هذا الوجه لا بالخلوص
عن الشوب والجواب عما ذكروه ثامنا ان حسن التفضل بالمنافع الخالية عن الشوائب لا
يمنع من حسن التكليف لما فيه من استحقاق التعظيم الذي لا يحصل الا به والجواب عما
ذكروه تاسعا انه يجوز ان ينفصل العقاب عن المضار الدنيوية بالكثرة والقوة لا بالمقدار
والجواب عما ذكروه عاشرا ان كون العقوبة خالصة عن الشوائب وان كانت زاجرة ولكن
لم لا يجوز ان يكون فيها وجه مفسدة فلا يمكن الجزم بكونه لطفا وهو الذي اوردناه على ال
[illegible] فهذا القدر من الكلام كاف في ابطال امثال هذه الحجج وبالله التوفيق
اما قوله الظاهر ان مرادهم من التلازم بين الثواب واستحقاق المدح هو التلازم بينهما
اذا كان المحل صالحا لهما فلا يرد قولنا ان الله تعالى لا يستحق الثواب مع انه يستحق المدح
وهكذا الكلام في استحقاق العقاب والذم اما ما ذكره من انهم يقولون ان الله تعالى
[illegible] انما هو معلوم من مذهب المعتزلة هو انه تعالى مقتضى قوله

نسلم